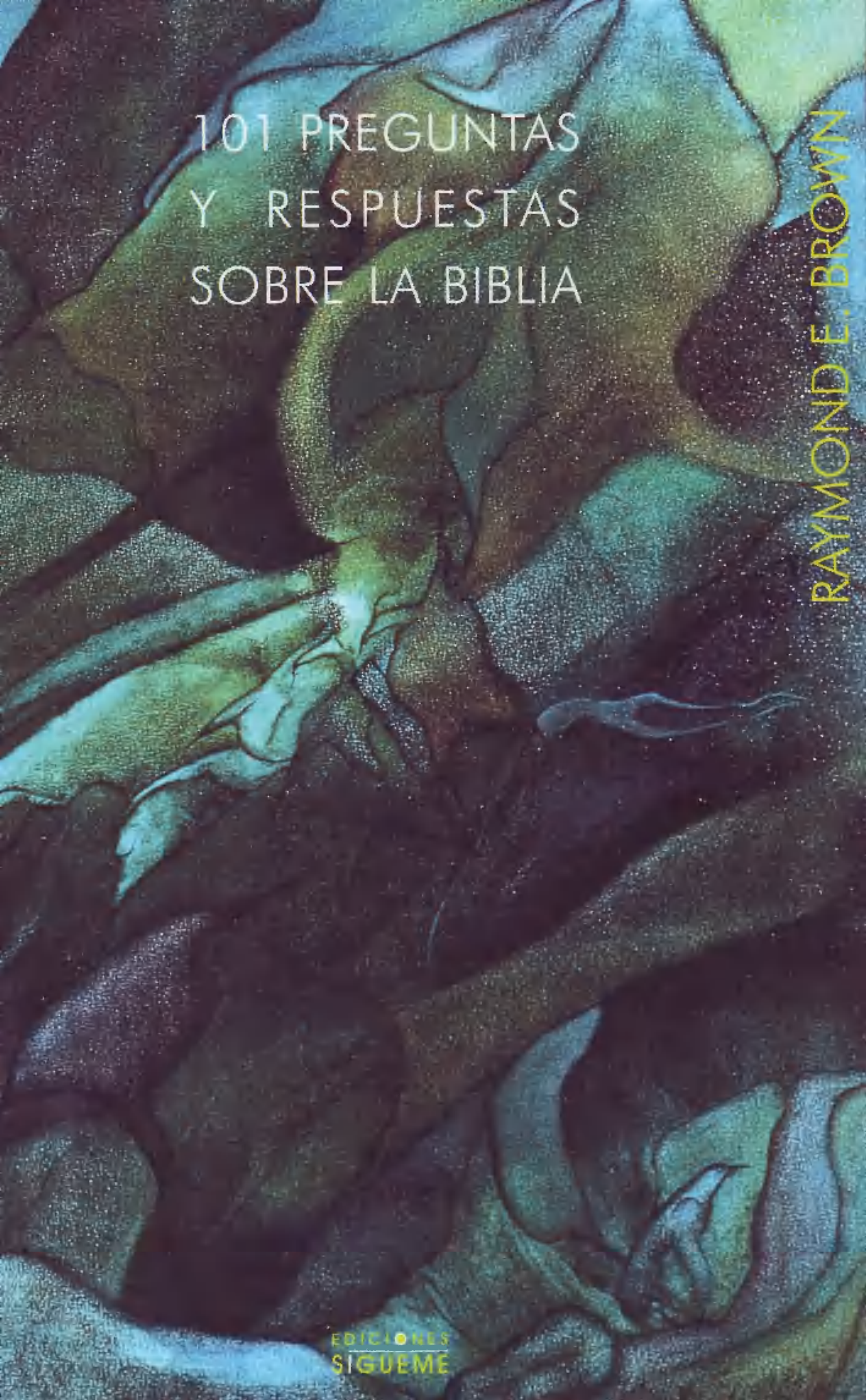


101 PREGUNTAS
Y RESPUESTAS
SOBRE LA BIBLIA
RAYMOND E. BROWN
EDICIONES
SIGUEME

101 PREGUNTAS Y RESPUESTAS SOBRE LA BIBLIA

NUEVA ALIANZA
138

Otros títulos publicados
por Ediciones Sígueme:

—R. E. Brown, *Introducción a la cristología del NT* (BEB 97)
—R. E. Brown y otros, *María en el nuevo testamento* (BEB 49)
—G. Theissen, *La sombra del Galileo* (NA 110)
—F. Colomer, *Decir la fe. Comentario al Credo* (NA 136)
—J.-R. Flecha, *Buscadores de Dios* (NA 147)
—G. Canobbio, *Pequeño diccionario de teología* (VeI 122)

RAYMOND E. BROWN

101 PREGUNTAS Y RESPUESTAS SOBRE LA BIBLIA

TERCERA EDICIÓN

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2002

Cubierta diseñada por Christian Hugo Martín
sobre el cuadro *Underwater World X* (1998)

Traducción de Damián Sánchez Bustamante
sobre el original inglés *Responses to 101 Questions on the Bible*

C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España

ISBN: 84-301-1304-5
Depósito Legal: S. 90-2002
Impreso en España
Imprime: Gráficas Varona
Polígono El Montalvo, Salamanca 2002

Dedico este libro, con profunda gratitud, a tanta gente cuyos nombres desgraciadamente jamás he llegado a saber o he olvidado, pero cuyo rostro reconozco cuando los encuentro conferencia tras conferencia. Esta manifestación de su amor por las Escrituras ha sido para mí fuente incesante de ánimo. Este libro es su libro ya que fueron su interés y sus preguntas las que lo engendraron.

INTRODUCCIÓN

A finales de la década de 1950 completé mis estudios de doctorado para dedicarme a la enseñanza de la Biblia, y un año después, tras recibir una beca para trabajar en Jerusalén en torno a los manuscritos del Mar Muerto, que todavía no habían sido publicados, regresé a Baltimore para iniciar mis clases de sagrada Escritura en el seminario de Santa María. En el curso de verano de 1960 impartí mi primera lección sobre la Biblia, y en años sucesivos, sin contar mis clases habituales, me habré dirigido miles de veces a los más variados grupos interesados en oír algo sobre la sagrada Escritura: entre ellos conferencias episcopales, el clero católico, o de confesiones distintas a la mía, monjas de distintas congregaciones, y mucha, muchísima gente que asistía a cursillos de verano, congresos y conferencias. Me ha impresionado constatar cómo, a lo largo de los años, se han ido repitiendo una y otra vez las mismas preguntas sobre los mismos temas. Por supuesto que esa repetición me ha resultado interesante no sólo por proporcionarme una idea clara de lo que interesaba a la gente sino también para poder dar con unas respuestas satisfactorias. Me dicen, a menudo, y muy amablemente, que para ellos el tiempo que dedico a responder a sus preguntas les resulta tan importante como el dedicado a las lecciones o conferencias para profundizar aún más sus conocimientos bíblicos. Por ello he decidido agrupar las preguntas que más se fueron repitiendo e imprimirlas junto a las respuestas dadas.

Permítaseme insistir en que se trata de las preguntas que a mí más me hicieron. Supongo que la mayoría de ellas podrían formularse a cualquiera que pronuncie conferencias sobre la Biblia; con todo, es inevitable que cuanto he escrito y hablado suscite algunas de las preguntas planteadas. Trato de formular las preguntas tal como las recuerdo. Algunas se hacen por simple interés o curiosidad. Otras, algo a la defensiva debido a que la temática sobre la que se pregunta preocupa realmente a la persona. A veces quienes preguntan lo hacen con mucha insistencia.

Han oído una respuesta pero no es la que buscan. Procuro mantener esta variedad en los matices. Me he planteado también qué extensión debo dar a las respuestas en este libro. ¿Sería más apropiado responder más extensamente a menos preguntas o bien contestar más brevemente, lo que daría lugar a nuevas preguntas y a retomar algunos puntos no tratados exhaustivamente en la primera respuesta?

En líneas generales, he optado por lo segundo, ya que, a menudo, esa ha sido mi experiencia en el tiempo reservado a preguntas y respuestas al final de mis conferencias. Los oyentes no desean otra disertación como respuesta a su pregunta. Quieren, más bien, una oportunidad para contrastar una respuesta que hallaron incompleta. Hay, sin embargo, preguntas complicadas; y que en las circunstancias reales (que intenta reproducir este libro) exigen respuestas más minuciosas. De ahí que los lectores pronto podrán ver la distinta extensión que tienen las respuestas a las 101 preguntas.

He intentado en este libro, aunque no siempre con éxito, expresarme en un lenguaje poco formal y más coloquial. A veces, he conseguido recordar cómo fue formulada la pregunta, aun cuando la formulación no fuera de mi agrado. En tales casos, me gusta señalar en mis respuestas el porqué de mi desagrado en la formulación de la pregunta, ya que, a menudo, la diferencia en la formulación constituye ya parte del problema planteado. Al tratar de ser razonablemente fiel a la manera cómo recuerdo que se formuló una determinada pregunta, tengo que reflejar también mi franqueza con las preguntas mal enfocadas. Los especialistas de cualquier tema prefieren generalmente tratarlo con suavidad, sin estridencias. Por ejemplo, a mí me gusta tratar siempre el tema de Pedro en el nuevo testamento comentando los diversos cometidos que él o su figura han desempeñado. Inevitablemente, tras hacerlo así, habrá quien apretará el tornillo con la pregunta directa y con carga de fondo: ¿Fue papa? Ni siquiera habré aludido a esa palabra, pero quienes hacen la pregunta lo que quieren es que se trate del tema con un lenguaje que ellos mismos puedan valorar. Forma parte del arte que supone una buena respuesta hallar la manera de contestar a preguntas mal planteadas sin caer en anacronismos.

Según mi experiencia, en el tiempo dedicado a preguntas y respuestas, la pregunta sobre un tema concreto lleva a otras y desencadena una serie de preguntas que facilitan el desarrollo

de toda una temática. En este libro aprovecho este tipo de situaciones y de ahí que, en lugar de colocar al azar las 101 preguntas, o de acuerdo con su frecuencia o importancia, las he ordenado por temas (véase la Tabla analítica de materias). Con esto no quiero decir que el encadenamiento de preguntas y respuestas que aquí presento se haya dado siempre, aunque efectivamente en algunos casos así ha sido. Más aún, en la formulación de las mismas preguntas he reflejado algunas de las extrañas secuencias que recuerdo. Por ejemplo, la repetida pregunta de si creo o no en el demonio no surge porque sí, casi siempre viene a continuación de una explicación de los milagros de Jesús, y en concreto, de la expulsión de demonios. La pregunta, todavía más frecuente, sobre la existencia de los ángeles, aparece no a partir de un pasaje del antiguo testamento, sino tras mi explicación de los relatos de anunciación en los que los ángeles hablan con María y José. Estas experiencias determinan el lugar en el que sitúo mi explicación con respecto al demonio y a los ángeles. O dicho de otro modo, este libro, aunque ordenado temáticamente, no es simplemente sistemático; la secuencia temática refleja las pautas de pensamiento que motivan a los oyentes a formular sus preguntas.

La selección de las preguntas no sigue mi criterio sobre lo que constituye lo más importante de los estudios bíblicos. La selección refleja, más bien, el interés de los que, a lo largo de los años, me han planteado sus dificultades. Quiero advertir a los lectores que éste es un libro destinado, ante todo, al público en general y no a quienes se dedican al estudio de estos temas. Por ejemplo, encuentro muy importante para la comprensión de la Iglesia primitiva el pequeño incidente de Hechos 6, 1-6, la primera discusión en la Iglesia cristiana relatada en ese libro, en la que se ven implicados los hebreos y los helenistas. Pero, a menos que haya pronunciado una conferencia sobre ese tema particular del libro de los Hechos, nadie se va a levantar a preguntarme sobre los helenistas. En cambio, sea cual fuere el tema tratado con respecto al nuevo testamento, siempre habrá quien se levante para preguntar sobre los hermanos de Jesús. El tema de si los hermanos de Jesús eran hijos de María apenas reviste importancia en el estudio del nuevo testamento, pero se trata de un relato bíblico con el que muchos se enfrentan en sus vidas y es algo que les deja perplejos.

El hecho de que las preguntas de este libro procedan de oyentes auténticos hace que surjan no sólo temas que a los especialis-

tas pueden parecer irrelevantes sino también otros que preferirían pasar por alto. Me sorprende cuando personas juiciosas me sugieren que un tema tan delicado como el de la concepción virginal debería evitarse ya que desconcierta a la gente (aun cuando sea un tema del que las revistas y los semanarios femeninos hayan difundido ampliamente sus puntos de vista sensacionalistas y liberales). Pero es un privilegio del que no se puede disfrutar desde una tarima de conferenciante, dado que quienes hacen las preguntas muestran sus preferencias por las preguntas incómodas y los temas candentes. La misma deslabazada manera de formular las preguntas no facilita al conferenciante «una salida por la tangente». El conferenciante es consciente de que no hay preguntas imposibles. Siempre hay quien hace ese tipo de preguntas.

Dada mi condición de sacerdote católico, a mis charlas asisten más católicos que protestantes o judíos, lo que inevitablemente da un tono católico a muchas de las preguntas que aparecen en este libro. Sin embargo, como durante muchos años he dado clases en un seminario de mayoría protestante, me he dado cuenta de que muchos temas, aun tratados desde una perspectiva católica, preocupan a los demás precisamente porque viven en contacto con católicos. Anteriormente hice referencia a la pregunta de si María tuvo más hijos o permaneció virgen. Los protestantes me hacen a menudo esta pregunta porque desean saber cómo puede defender un católico especializado en estudios bíblicos una visión de María que, según ellos, resulta ajena a la Biblia. En las respuestas a las preguntas que aquí aparecen, espero que quede claro que acepto las enseñanzas de la Iglesia católica; con todo, confío también que quedará igualmente claro que lo que intento es exponer los datos bíblicos lo más objetivamente posible, dejando claro dónde acaba el dato bíblico y dónde añade nuevos matices la interpretación de la Biblia en las diferentes etapas de la vida de la Iglesia. Si el dato bíblico resulta ambiguo en sí mismo, todos, en mi opinión, lo deben saber. No veo razón alguna para que los cristianos de las distintas Iglesias no se pongan de acuerdo en qué dice la Biblia y en qué querían decir quienes escribieron las sagradas Escrituras (hasta donde puede alcanzar un estudio científico del tema). Inevitablemente no se pondrán de acuerdo sobre el significado de la Biblia en diversos aspectos de la vida de la Iglesia, pero entonces aparecerá con mayor claridad en qué consiste esa discrepancia. Lo más corriente será que pongan en discusión lo que no aparece claro en las

Escrituras y sobre lo que se ha tomado, con el paso de los tiempos, distintas posiciones. Eso ayuda a eliminar de los debates cristianos internos la acusación de que una de las partes no es bíblica; lo más frecuente es que una misma cita bíblica se interprete de distintas maneras, lo que no impide que ambas partes, desde su propio punto de vista, se mantengan fieles a la Biblia.

Otros que hayan dedicado toda su vida al estudio de la Biblia podrían muy bien contestar a estas preguntas de distinta manera. Mis respuestas son simplemente las mías, pero realizadas con el deseo de que resulten más comprensibles que llamativas. He descubierto que una contestación demasiado pretenciosa u ocurrente, que hace reír, a menudo molesta e impide que se capte aquello que se intenta transmitir. Prefiero más bien insistir en explicar con claridad lo que pienso antes que en ridiculizar la respuesta con una gracia, por muy ridícula que me pueda parecer. He de advertir a mis lectores que serán escasas las respuestas brillantes; me daré por satisfecho si son suficientemente claras. Opto por la palabra «respuesta» en lugar de «contestación» para indicar mis intervenciones. Lo que pretendo es responder, no contestar en el sentido de repeler la dificultad; pero serán los lectores quienes dictaminarán si la respuesta ha satisfecho sus preguntas.

Nota del editor: Las preguntas 2 y 3 han sido totalmente reelaboradas para la edición española y aprobadas por R. E. Brown.

TABLA ANALÍTICA DE MATERIAS

Preguntas 1-4: *Traducciones de la Biblia.* ¿Cuál ha de leerse?; traducciones populares; las Biblias protestantes y las católicas.

Preguntas 5-10: *Los libros auténticos y los apócrifos de la Biblia:* diferencias entre protestantes y católicos; los evangelios apócrifos.

Preguntas 11-14: *¿Cómo leer la Biblia?:* De principio a fin o selectivamente; con anotaciones y comentarios, o podemos actuar con independencia respecto a los biblistas.

Preguntas 15-17: *El Magisterio de Iglesia:* interpretación personal; libertad científica de interpretación.

Preguntas 18-22: *¿Por qué leer la Biblia?:* la palabra de Dios o una biblioteca humana; la Biblia inspirada.

Preguntas 23-27: *¿La Biblia es verdad literalmente?* ¿hasta qué punto se han de entender literalmente los relatos de Adán y Eva y otros?; ¿la arqueología confirma la historia bíblica?

Preguntas 28-30: *La crítica bíblica:* libros bíblicos difíciles; el Apocalipsis como libro más difícil.

Preguntas 31-33: *El fundamentalismo bíblico y cómo afrontarlo.*

Preguntas 34-37: *¿Hasta qué punto es el nuevo testamento literalmente verdadero?* ¿Las cartas de Pablo fueron escritas por san Pablo, y en caso negativo qué autoridad tienen?

Preguntas 38-44: *Los evangelios:* ¿hasta qué punto son fiables o históricos? ¿son vidas de Cristo?; en caso negativo, ¿quiénes los escribieron y qué son? ¿qué diferencia espiritual comporta?

Preguntas 45-51: *Las palabras y los hechos de Jesús:* ¿podemos estar seguros de sus palabras exactas y de sus milagros? ¿qué

valor tienen sus milagros, en especial la expulsión de los demonios? ¿existe el demonio?

Preguntas 52-53: *La resurrección de Jesús:* ¿salió Jesús del sepulcro corporal o físicamente?

Preguntas 54-60: *El nacimiento de Jesús:* ¿son fiables los relatos de su nacimiento e infancia o se trata simplemente de folklore? ¿hasta qué punto coinciden o no? ¿se aparecieron los ángeles y existen?

Preguntas 61-68: *María:* ¿hasta qué punto es importante bíblicamente?; el nacimiento virginal; la Inmaculada Concepción y la Asunción; ¿María permaneció virgen? ¿quiénes fueron los hermanos y hermanas de Jesús?

Preguntas 69-76: *El conocimiento de Jesús:* ¿sabía Jesús que era Dios? ¿lo sabía todo? ¿sabía que moriría? ¿conocía el futuro?

Preguntas 77-78: *Fundación de la Iglesia:* ¿la fundó Jesús o sabía cómo se iba a desarrollar?

Preguntas 79-85: *Los sacramentos:* ¿los instituyó Jesús, especialmente la eucaristía y el bautismo? ¿qué significado tenían estos sacramentos para los primeros cristianos?

Preguntas 86-88: *Los primeros cristianos y los judíos:* ¿cómo se relacionaron y cómo se separaron? ¿persiguieron los judíos a los cristianos?

Preguntas 89-92: *Los ministerios en la Iglesia primitiva:* ¿quién «dirigía» la Iglesia?; los doce apóstoles; ¿cuál fue el origen de los obispos? ¿fueron los sucesores de los apóstoles?

Preguntas 93-96: *¿Quiénes celebraban la eucaristía?:* ¿cuándo y cómo unos cristianos concretos fueron aceptados como presbíteros?

Preguntas 97-100: *Pedro y los papas:* ¿fue Pedro cabeza de la Iglesia, u obispo de Roma, o el primer papa?

Pregunta 101: *¿Hasta qué punto ha cambiado la Iglesia desde los tiempos del nuevo testamento?*

101 PREGUNTAS Y RESPUESTAS

1. *¿Cuál es la mejor Biblia que se puede leer?*

La traducción más apropiada de la Biblia está en función de la finalidad con que uno la lee. Su lectura en público, ya sea los domingos o en otras celebraciones comunitarias, requiere una cierta solemnidad, y por consiguiente, las traducciones muy coloquiales no son las más apropiadas en estos casos. Por otro lado, para su lectura en privado, para la reflexión y meditación espiritual, a veces resulta más apropiada una traducción atractiva y cercana. Otra lectura personal puede hacerse con la idea de un estudio minucioso, y en este caso, una traducción más literal, que mantenga las dificultades y ambigüedades del original, sería la más aconsejable.

Quizás la mejor respuesta global que pueda dar sea subrayar que en los textos originales bíblicos en hebreo, arameo y griego se encuentran pasajes de difícil comprensión o ambiguos. A veces sus autores no escribieron con claridad. Los traductores tienen a veces que adivinar qué querían decir. Y han de elegir, por tanto, entre traducir literalmente, manteniendo la ambigüedad original, o traducir libremente resolviendo la ambigüedad del original. Una traducción literal ha de ir acompañada de notas a pie de página o de comentarios que sugieran posibles soluciones a la oscuridad que sigue estando presente en la traducción. Una traducción libre representa ya una opción realizada por los traductores sobre cuál es según ellos el significado de un pasaje oscuro. En cierto sentido, el comentario ya va incluido en la traducción realizada. Por eso una traducción libre resulta más fácil en su lectura pero más difícil si lo que pretende es llevar a cabo un estudio minucioso.

2. *¿Qué traducción nos recomienda?*

No me referiré aquí a las versiones que se han hecho o se están haciendo a otros idiomas ibéricos (catalán, portugués, gallego, euskera). Me fijaré sólo en las castellanas. Omito también las bellas traducciones medievales (del siglo XIII al XVI), realizadas por judíos sefarditas y cristianos, y las traducciones de la Vulgata latina, hechas por F. Scio (1790-1793) y por F. Torres Amat (1923-1925), para fijarme sólo en las de lengua castellana traducidas de los textos originales.

La primera traducción completa fue la de E. Nácar y A. Colunga, *Sagrada Biblia* (BAC 1, Madrid 1944), en buen castellano, fiel al original; puede utilizarse aún con provecho, pero necesitaría una revisión y adaptación. Poco después apareció la de J. M. Bover y F. Cantera, *Sagrada Biblia* (BAC 25/26, Madrid 1947), más literal que la anterior, pero de lectura más difícil. Después de seis ediciones, ha sido totalmente revisada y ampliada por un equipo bajo la dirección de F. Cantera y M. Iglesias, *Sagrada Biblia* (BAC Maior 10, Madrid 1975). Exegética y literariamente es la mejor traducción actual, tanto por su fidelidad al original como por sus introducciones y notas. Imprescindible para los estudiantes de teología y Biblia. Deben utilizarla todos los que quieran acercarse lo más posible al texto en sí.

En línea pastoral existen, al menos, cuatro buenas traducciones. La más utilizada sigue siendo la *Biblia de Jerusalén* (DDB, Bilbao 1967), traducida de los originales por un equipo dirigido por J. A. Ubieta, a partir de la versión francesa, con buenas introducciones y notas de los investigadores de la *Ecole Biblique* de Jerusalén; las últimas ediciones (desde 1975) han sido mejoradas, aunque se sigue notando la diferencia entre unos libros y otros; la utilizan muchos grupos de oración y estudio popular de la Escritura. Acaba de aparecer *La Biblia*, publicada por varias editoriales (Sígueme, Atenas, PPC, EVD), bajo la dirección de La Casa de la Biblia (Madrid 1992); muy comprensible, de fácil lectura, más pastoral que literal, exacta en algunos libros, irregular y acomodaticia en otros. Probablemente se irá imponiendo en los grupos de oración y acción pastoral. De Argentina (sustituyendo con éxito a la antigua traducción de J. Staubinger, Buenos Aires 1948-1951) nos llega la *El Libro del Pueblo de Dios* (Fundación Palabra y Vida, Buenos Aires 1980), en buen castellano, con notas de tipo pastoral. Finalmente, debemos citar la *Biblia*

Latinoamericana, traducida bajo la dirección de B. Hurault y R. Ricciardi, que sigue siendo muy útil para quienes quieran entender la palabra de Dios en contexto latinoamericano. Las dos versiones españolas (Biblia de Jerusalén y Biblia de la Casa de la Biblia) han hecho ediciones con numerosas adaptaciones en lenguaje y formato para América Latina.

En perspectiva protestantes sigue siendo fundamental la traducción de C. de la Reina y C. de Valera (1569), fiel al original, en bellísimo castellano, adaptada por las comunidades evangélicas; a veces incluye los deuterocanónicos, otras no, según los destinatarios. En línea ecuménica es importante la edición interconfesional, *Santa Biblia. Dios habla hoy* (Sociedades Bíblicas Unidas y Ed. Claret, Madrid 1994), con lenguaje popular, adaptado a católicos y protestantes. De más envergadura es *La Biblia interconfesional. Nuevo Testamento* (BAC, Casa de la Biblia, Sociedades Bíblicas Unidas, Madrid 1978), realizado por un equipo católico-protestante. Desgraciadamente no ha tenido la difusión que se merecía, quizá porque no se ha hecho aún la traducción del antiguo testamento.

Hay, finalmente, otras traducciones que no han tenido tanta difusión. Citamos, sólo a modo de ejemplo: P. Franquesa y J. M. Sole, *Sagrada Biblia* (Regina, Barcelona 1970); S. de Ausejo, *La Biblia* (Herder, Barcelona 1976); E. Martín Nieto, *La Santa Biblia* (Paulinas, Madrid 1970). Da la impresión de que estas últimas traducciones se mantienen todavía más por el deseo de prestigio de las respectivas editoriales (que desean tener una traducción propia de la Escritura) que por la novedad que aportan en el panorama bíblico español.

3. *¿Qué opina de las traducciones populares? ¿Hay algunas que no sean de su agrado?*

En castellano existe una de las más bellas traducciones modernas de la Biblia, realizada por un exegeta, filólogo y poeta de gran calidad: Luis Alonso Schökel. El dirigió (acompañado por J. Mateos) *La Nueva Biblia Española* (Cristiandad, Madrid 1975); el texto es desigual (se nota la mano de los colaboradores) y a veces pierde en precisión lo que gana en claridad; pero la fuerza y cercanía de algunos de los libros del antiguo testamento (cf. Sal, Job, Prov) resulta impresionante. Esa traducción, retomada en gran parte por *La Biblia para la iniciación cristiana* (Epis-

copado Español, Madrid 1977), constituye uno de los grandes monumentos literarios de la lengua castellana de este siglo. El mismo Alonso Schökel ha retomado y unificado la traducción en *La Biblia del peregrino* (Ega y Mensajero, Bilbao 1993), superando las lagunas anteriores y ofreciendo después, junto al texto, un comentario literario en tres volúmenes (Ega, Mensajero, EVD, Bilbao-Estella 1996-1997). Esta traducción no puede sustituir nunca en precisión exegética a la de Cantera-Iglesias (BAC), ni en aplicación pastoral a la Biblia de la Casa de la Biblia. Es un texto para recrear y gozar la Biblia más que para estudio o práctica cristiana, pues las opciones literarias y las aplicaciones del autor no serían compartidas por todos. Pero esta traducción seguirá siendo utilizada por los amantes de la buena literatura.

No hay en castellano, que yo sepa, traducciones puramente populares de la Biblia, como hallamos en otros idiomas (inglés, francés). En esa línea se puede situar la traducción ecuménica ya citada *Dios habla al hombre* (Sociedades Bíblicas Unidas, Claret, Madrid 1994). En perspectiva catequética debemos recordar la *Biblia didáctica* (SM, Madrid 1996), que aprovecha la traducción de la Biblia de la Casa de la Biblia.

4. *Algunas de las Biblias de las que ha estado hablando son protestantes. ¿Se prohíbe a los católicos la lectura de Biblias protestantes?*

Se ha de distinguir entre la antigua postura católica y la actual. La Biblia fue objeto de grandes controversias entre los reformadores y los teólogos del concilio de Trento. Según el criterio católico, las traducciones vernáculas, es decir, las traducciones a las distintas lenguas nacionales realizadas por los reformadores a menudo estaban enfocadas para favorecer la postura protestante. De ahí que el concilio de Trento insistiera en que se siguiera empleando la Biblia Vulgata latina para la lectura pública, en los sermones y en las explicaciones, tal como había venido haciendo la Iglesia durante siglos. El resultado práctico de todo ello fue que las traducciones católicas de la Biblia estaban basadas en la Vulgata latina mientras que las traducciones protestantes de la Biblia se llevaban a cabo sobre las lenguas originales (hebreo, arameo y griego).

Además la Iglesia católica quería notas a pie de página para salvaguardar tanto sus enseñanzas con respecto a la fe y a la mo-

ral como las interpretaciones de los Padres de la Iglesia. De ahí que se aconsejara a los católicos que no leyeran Biblias protestantes por miedo a que se les fuera adoctrinando sutilmente en contra de sus propias creencias. Además, los protestantes ciertamente no leían Biblias católicas, en parte porque suponían que estas Biblias no eran correctas y contenían disimuladamente la enseñanza de la Iglesia católica.

Pero todo esto ha cambiado. Desde 1950, las traducciones católicas, incluso las que se emplean en la lectura pública y en las predicaciones se vienen llevando a cabo a partir de las lenguas originales. Ese es el caso, por ejemplo, de la Biblia de la Casa de la Biblia, la Biblia de Jerusalén..., prácticamente de todas las mencionadas anteriormente. Normalmente contienen notas a pie de página de carácter informativo y no partidista. Si bien puede prolongarse la polémica entre ambas partes, la Biblia ha dejado ya de ser un arma arrojadiza entre las Iglesias protestantes en general y la católica. Ahora nos ayudamos mutuamente a comprender la Biblia y colaboramos en proyectos ecuménicos comunes. En España se está llevando a cabo actualmente la edición del antiguo testamento de la Biblia interconfesional con marcado acento ecuménico.

5. *Pero ¿no es diferente el contenido de la Biblia para católicos y protestantes?*

Por lo que hace referencia al nuevo testamento la Biblia católica y la protestante tienen el mismo número de libros (27), que aparecen en idéntico orden. (No ocurría así, por lo que al orden se refiere, en las primeras ediciones de la traducción que hizo Lutero del nuevo testamento; pero el cambio de Lutero en el orden de los libros ya no es más que una anécdota histórica). La diferencia se encuentra en el antiguo testamento. Resumiendo, los judíos y la mayoría de protestantes tienen un antiguo testamento de 39 libros y el de los católicos cuenta con 46. Digo resumiendo porque la postura de la Iglesia de Inglaterra o Iglesia episcopaliana no es unánime (y también se podría discutir si la Iglesia anglicana entra en el ámbito protestante). Sin embargo, muchas Iglesias protestantes jamás se han pronunciado oficialmente en cuanto al numero de libros del antiguo testamento. Otra ambigüedad es que la Iglesia ortodoxa y la oriental a veces han coincidido con el más amplio canon católico de los libros e incluso han llegado a proponer otro aún más extenso.

Pero resumiendo y hablando de la postura protestante y católica, los siete libros que figuran en el antiguo testamento católico y no en el protestante son aquellos que los católicos denominan déutero-canónicos y, como es sabido, son muy pocos. Los protestantes, a menudo, les llaman apócrifos. Son el libro de Tobías, el de Judit, el 1.° y 2.° de los Macabeos, la Sabiduría (de Salomón), el Sirácida (Eclesiástico) y Baruc (que incluye la Carta de Jeremías); y podrían añadirse, en buena parte, algunos fragmentos de Ester y Daniel. La problemática es bastante compleja, pero, en general, se puede decir que se trata de libros que han llegado hasta nosotros en griego, no en hebreo o arameo. (Algunos de ellos fueron escritos originalmente en hebreo o arameo —se han encontrado recientemente extensos fragmentos del Sirácida en hebreo— pero no han llegado hasta nosotros en esas lenguas). Los cristianos los conocieron a través de la traducción de los Setenta, que es una traducción griega llevada a cabo por judíos anteriores a Cristo, y que fue la Biblia aceptada generalmente por la Iglesia primitiva.

En su deseo por traducir de la lengua original, los reformadores fueron muy recelosos con estos libros, de los que no existía versión hebrea o aramea, y en su mayor parte los rechazaron. La problemática se complicó mucho más debido a que los teólogos católicos recurrían precisamente a esos libros para defender algunas doctrinas rechazadas por los reformadores. Por ejemplo, la plegaria de Judas Macabeo y sus hombres en 2 Mac 12, 42-46 pidiendo que los pecados de los soldados muertos fuesen perdonados a la luz de la resurrección de los muertos se interpretaba como una defensa del purgatorio. Una respuesta de la Reforma fue no considerar ese libro como sagrada Escritura.

6. *¿Se llegará alguna vez a un acuerdo sobre los libros del antiguo testamento no aceptados por los protestantes?*

No creo que en un futuro cercano algún organismo protestante vaya a hacer una declaración oficial aceptando los siete libros discutidos como Escritura canónica. A la mayoría de Iglesias protestantes les resultaría difícil ponerse de acuerdo sobre qué autoridad podría emitir tal declaración. Dado que la Iglesia católica viene considerando estos libros como sagrada Escritura desde el concilio de Trento no cabe posibilidad alguna de que se vaya a producir un cambio en la postura católica.

Pero tras dar esa mala noticia, permítanme dar la buena. Al igual que con muchas de las enconadas controversias del siglo XVI a menudo vamos encontrando la manera de evitar la confrontación directa para salvar el obstáculo. Muchas de las Biblias editadas por protestantes contienen ya esos siete libros (además de los capítulos de Ester y Daniel) con el título de apócrifos. Generalmente no aparecen mezclados con el resto de libros que todos consideran canónicos —como se hace en las Biblias católicas— sino que se publican como una sección entre los dos testamentos (que es lo mejor) o bien al final, tras el nuevo testamento.

Esta inclusión no equivale a su aceptación como Escritura canónica, aunque sí viene a ser el reconocimiento de dos hechos de carácter ecuménico. El primero es que los católicos leen ahora Biblias protestantes y desean lo que ellos consideran una Biblia completa. El segundo es que católicos y protestantes estudian juntos la Biblia, y que estos libros resultan sumamente importantes para la comprensión del judaísmo primitivo (el judaísmo que comenzó tras el exilio en Babilonia en el 587-539 a. C.) y del nuevo testamento. Se escribieron más cerca de la época de Jesús que muchos libros del antiguo testamento aceptados por todos y contienen ejemplos conceptuales y puntos de vista que él aceptó. (Por ejemplo, tanto los libros de los Macabeos como el libro de la Sabiduría testimonian la creencia en la vida después de la muerte). Así pues, estos libros son necesarios para el estudio de la sagrada Escritura. A medida que los lectores y estudiantes protestantes se familiarizan con los escritos deuterocanónicos, algunos de sus viejos recelos empiezan a desaparecer y dejan de ser contemplados como armas arrojadizas en manos del enemigo. Y a propósito, resulta interesante comprobar que junto a los salmos, el Sirácida (el Eclesiástico) fue el libro del que más se sirvieron los Padres de la Iglesia ya que en él hallaron una mina de enseñanza ética que les resultó útil para la formación cristiana.

7. *Según usted protestantes y católicos coinciden en lo que respecta al nuevo testamento. ¿Qué hay con respecto a los evangelios apócrifos de los que he oído hablar?*

Su pregunta me sirve para aclarar que la palabra «apócrifo» se emplea en doble sentido. En la terminología protestante se emplea para designar los siete libros deuterocanónicos del anti-

guo testamento, de los que he estado hablando hace unos instantes, aceptados por los católicos pero no por los protestantes como sagrada Escritura. (Vuelvo a repetirle que aquí sólo doy unas pinceladas al respecto). Pero este término se emplea más ampliamente para designar los libros judíos y cristianos que ni los católicos ni los protestantes consideran como sagrada Escritura. Los «apócrifos» incluyen libros judíos como el libro de Enoc, el libro de los Jubileos y el IV de Esdras que no fueron aceptados en el consenso general sobre las Escrituras canónicas que nosotros conocemos, si bien algunos de ellos fueron aceptados por la Iglesia de Etiopía. El término «apócrifo» se aplica también a obras cristianas, y entre ellas a los evangelios que no fueron incluidos en el canon. Algunos de ellos se han conservado desde los primeros tiempos. Recuerdo especialmente el protoevangelio de Santiago de gran importancia para la comprensión de la actitud cristiana con respecto a la infancia de Jesús. (Cf. más adelante las preguntas 10, 67, 68). Algunos de los evangelios apócrifos, aunque conocidos antiguamente, han estado perdidos y se han vuelto a descubrir en nuestro tiempo. Uno de los más famosos es un fragmento del evangelio de Pedro, que es un imaginativo relato de la pasión. Concretamente, a finales de la década de 1940, se descubrió en Egipto, en Nag Hammadi o Chenoboskion, una colección de escritos —en su mayor parte gnósticos— a los que popularmente, aunque de manera inexacta, se les dio el nombre de evangelios gnósticos. Entre ellos figura algún que otro evangelio, entre los que destaca el evangelio de Tomás.

8. *¿Cabe la posibilidad de que algunos de los apócrifos del nuevo testamento lleguen algún día a ser reconocidos como auténtica sagrada Escritura?*

Ahora tengo que contestar a su pregunta con otras preguntas. ¿De qué manera reconoce una Iglesia como sagrada Escritura un escrito en concreto? ¿hay en la Iglesia alguna autoridad que pueda hacerlo? ¿sobre qué principios? La misma constitución de muchas Iglesias protestantes haría imposible una declaración con autoridad suficiente para que una nueva obra fuera reconocida como sagrada Escritura. La Iglesia católica cuenta con una autoridad reconocida que podría tomar esa iniciativa, pero el criterio católico para el reconocimiento de la sagrada Escritura sería un impedimento. En el concilio de Trento la norma principal para

el reconocimiento de la Escritura canónica fue el empleo prolongado y generalizado de esos libros en la Iglesia para su pública lectura. Por consiguiente, si se descubre un libro antiguo perdido, como podría ser, por ejemplo, una carta auténtica de Pablo, el mismo hecho de que se trate de un escrito jamás leído en la Iglesia implicaría su no aceptación canónica. Si entendemos por sagrada Escritura aquella colección de libros a cuya autoridad ha accedido someterse la Iglesia por haber reconocido en ellos la palabra inspirada de Dios, entonces no se ajustaría a este criterio el hallazgo ahora de un libro nunca leído anteriormente.

9. *¿Qué valoración hace de los evangelios apócrifos?*

A veces los biblistas que se dedican a buscar cualquiera de las obras que hasta el momento se dan por perdidas, o a publicarlas, no se ven libres del sensacionalismo; y, por supuesto, aunque no colaboren con ella, la prensa disfruta con el sensacionalismo. Si se me permite generalizar, con una cierta dosis de cinismo, los lectores que no tienen interés en lograr a través de los evangelios canónicos un mayor conocimiento de Jesús, parecen embelesados ante cualquier nueva obra que venga a insinuar que ¡Jesús bajara de la cruz, se casara con María Magdalena, y se fuera a la India a vivir tranquilamente!

Permítanme ofrecerles toda una serie de juicios míos acerca de los evangelios apócrifos recientemente descubiertos. (Se trata de juicios sólidos y sospecho que algunos los considerarán rígidos, pero creo que se pueden defender). Ninguno de los evangelios apócrifos recientemente descubiertos nos cuenta ni un solo hecho biográfico, histórico sobre la vida de Jesús que no conozcamos ya previamente. De vez en cuando, un evangelio descubierto en fecha reciente (especialmente el evangelio de Tomás) puede ofrecernos una formulación de un dicho de Jesús anterior a la que se nos ha conservado en los evangelios canónicos. Rarísimas veces, un evangelio descubierto recientemente puede darnos una frase auténtica de Jesús que no estuviera ya presente en los evangelios canónicos. La idea de que los evangelios recientemente descubiertos nos cuentan cómo eran o qué pensaban los primeros cristianos (30-70 d. C.), y que, por el contrario, los evangelios canónicos representan una versión altamente censurada y patriarcal del cristianismo, en la que queda suprimida la libertad de los primeros movimientos cristianos, es una distor-

sión. Lo que sí nos cuentan los evangelios apócrifos es cómo pensaban de Jesús los cristianos del siglo II (e incluso posteriores), cómo rellenaban imaginativamente aquellos detalles de su vida sobre los cuales los evangelios canónicos habían dejado lagunas, y cómo lo convertían en el portavoz de su propia teología. Algunos de estos evangelios lo hacen de una manera que los Padres de la Iglesia consideraron ortodoxa; otros lo hacen de una manera que ellos consideraron herética. Así pues, y para contestar a su pregunta sobre si los evangelios apócrifos recientemente descubiertos tienen valor, yo diría que sí —tienen valor porque nos ayudan a comprender los polifacéticos grupos cristianos de los siglos II, III y IV—. Carecen prácticamente de valor por lo que se refiere a la transmisión de datos históricos sobre Jesús o sobre el cristianismo con anterioridad a las muertes de Pedro y Pablo en la década de los 60.

10. *Tengo entendido que algunos de los evangelios apócrifos ejercieron una gran influencia sobre el pensamiento católico. ¿Es verdad?*

Tal vez usted recuerde que, cuando empecé a responder a la pregunta sobre los apócrifos del nuevo testamento (cf. pregunta 7), hice una distinción entre aquellos conocidos y copiados en los primeros tiempos y las obras gnósticas recientemente descubiertas. En el primer grupo mencioné el protoevangelio de Santiago que data aproximadamente de mediados del siglo II, del que se hicieron copias y se empleó en la Iglesia a través de los siglos. Aquella obra ejerció una gran influencia en la representación cristiana de María, ya que nos cuenta imaginativamente su vida con anterioridad al anuncio que recibió de Gabriel. De ella proceden los nombres de los padres de María, Joaquín y Ana. De ella procede igualmente el relato de la presentación de María en el templo a temprana edad; una presentación que ha pasado a ser una festividad de la Iglesia católica y que han pintado un gran número de artistas cuyos cuadros cuelgan en las galerías de arte del mundo entero. De ella también procede la imagen de un José anciano, portando un lirio, porque se dice que su báculo floreció como una señal de que él habría de ser escogido como esposo de María.

La presentación de María en el templo nos invita a reflexionar seriamente sobre el valor de un evangelio apócrifo tan popular.

Ciertamente una niña como María no hubiera sido presentada al sumo sacerdote para vivir en el recinto del templo hasta alcanzar la pubertad, aunque así lo indique el protoevangelio. Con todo, se trata resaltar de una manera imaginativa y coloquial una verdad ya implícita en el evangelio canónico de Lucas. El ángel Gabriel habla con María (Lc 1, 28.30) y le dice que ha sido «favorecida» por Dios (con un tiempo verbal pasado). María habla de sí misma como la sierva del Señor (1, 38.48). Dado que la concepción del Hijo de Dios en la anunciación fue la gracia o favor principal que Dios hizo a María, tal gracia o favor se dirigía a alguien que ya había sido sujeto del favor de Dios. ¿Por qué? Porque ella misma ya se había sometido a Dios como su sierva o servidora. La anunciación no fue la primera vez en su vida que María dijera, al menos en su corazón, «He aquí la sierva del Señor: hágase en mí según tu palabra» (Lc 1, 38). El protoevangelio lo dramatiza al mostrarnos a María ofrecida y consagrada a Dios desde su más tierna infancia. Esta dramatización se iba a entender a nivel popular bastante más eficazmente que una discusión teológica sobre las implicaciones que podrían derivarse del empleo de una forma verbal en pasado del verbo griego que significaba «favorecer».

11. *Volvamos a la Biblia que todos aceptamos. Para quienes empiezan a leer en serio la Biblia ¿cómo les recomienda que la lean? ¿han de empezar por el Génesis y seguir leyendo hasta el Apocalipsis? ¿o deberían empezar por unos libros determinados?*

Su pregunta plantea un problema real y no creo que haya una sola respuesta. La contestación depende en parte del temperamento, de la formación y de la capacidad de los lectores. Muchas personas entusiastas se ponen a leer la Biblia y acaban empantanados con las genealogías o con las leyes sobre los sacrificios de los cinco primeros libros sin pasar jamás de ahí.

Vamos a imaginarnos que su pregunta se refiere a lectores con una educación secundaria o universitaria, pero que conocen poco la Biblia. (Desgraciadamente todavía es posible salir de la universidad sin haber tenido una buena introducción a la Biblia). En tal caso, lo mejor sería leer aquellos libros de la Biblia que, por su misma naturaleza, son más atractivos e inteligibles, que tratar de recorrer toda la Biblia página a página de principio a fin. The

Reader's Digest ha ofrecido una forma abreviada de la Biblia, diseñada para ayudar a aquellos lectores que podrían verse perdidos con la lectura de la Biblia entera.

Puedo imaginarme un tipo de lector medio al que iría bien pasar del Génesis a la primera parte del Exodo, luego a algunos fragmentos de los Jueces, de Samuel y de los Reyes, haciéndose una idea de la historia de la monarquía. Luego tal vez podría retomar la historia del final de los Reyes con unos fragmentos de Esdras y Nehemías hasta el libro primero de los Macabeos, para ver lo que ocurrió con la caída de la monarquía y el regreso de los judíos del exilio. A continuación algunos fragmentos de los profetas y de la sabiduría podrían proporcionar una muestra del pensamiento religioso de Israel tal como lo expresaron sus más destacados representantes. Los Salmos, esas magníficas oraciones, surgidas de distintas experiencias vitales, son inteligibles y conmovedores, y no hace falta conocer la historia de Israel para leerlos.

En el nuevo testamento, los lectores pueden empezar con los evangelios de Marcos y Juan para seguir con el libro de los Hechos y un pequeño muestreo de las cartas paulinas (por ejemplo, la primera a los corintios y la dirigida a los filipenses), así como también la primera de Pedro para captar el espíritu de la Iglesia primitiva. Con una visión como la indicada a través de los pasajes de la Biblia que ofrecen menos dificultades, uno puede llegar a sentirse más preparado para emprender la lectura de todo el conjunto. Pero vuelvo a insistir en que no estoy muy seguro de que este plan resulte atractivo para todo tipo de lectores. Tal vez el mejor consejo que se puede dar no sea otro que el de probarlo y ver qué es lo que mejor se adapta a la idiosincrasia de cada uno.

12. *¿Qué notas o comentarios pueden servirnos de ayuda?*

Se trata de una difícil pregunta debido a la gran diversidad de ofertas existentes. Creo que siempre es mejor leer una Biblia con notas a pie de página que van solucionando las dificultades inmediatas que surgen de la oscuridad del texto o de la falta de una formación previa.

Con respecto a los comentarios se pueden distinguir, por lo menos, cuatro tipos. Hay comentarios bastante sencillos en folletos. Algunos reproducen el texto en una página o en la parte su-

perior de la misma y un breve comentario en la página siguiente o en la parte inferior. A veces un folleto de 75-100 páginas abarca un libro entero de la Biblia. Pueden resultar muy útiles, y sin duda, muy adecuados para la mayoría de lectores de la Biblia. Para quienes estén interesados en un estudio más serio, se encuentran volúmenes en rústica que contienen comentarios más extensos sobre un determinado libro de la Biblia. Estos comentarios, a menudo, tienen una extensión entre las 200 ó 300 páginas. Para el estudiante que se lo toma todavía más en serio, hay, por supuesto, el comentario exhaustivo, versículo a versículo, que puede alcanzar una extensión de 1500 páginas para cada libro de la Biblia. Yo mismo he llegado a escribir un comentario de 800 páginas acerca de las cartas, relativamente breves, de Juan; y no estoy seguro de si se trata de un testimonio de una supuesta erudición o de prolijidad. Y finalmente ha de hacerse mención del comentario extenso en un solo volumen de la Biblia entera.

13. *Pero con notas y comentarios ¿no estamos ya aceptando una opinión sobre la Biblia? Para comprender la Biblia ¿dependemos de lo que digan los biblistas?*

Tal vez llegue a la raíz de su pregunta haciendo algunas observaciones. Frecuentemente, quienes desean leer la Biblia no quieren que se les diga que sólo los biblistas poseen la clave de la Biblia y que, a menos que también ellos se hagan biblistas, no pueden leer la Biblia. Coincido plenamente con esa reacción. Hay secciones de la Biblia que son inteligibles y espiritualmente provechosas sin ninguna ayuda técnica de un biblista. Dios puede hablar al lector sin permiso de los biblistas.

No obstante, cuando los lectores de los que estaba hablando —lectores con un estudios secundarios o universitarios— toman la Biblia, a menudo empiezan a hacer preguntas motivadas por la educación recibida. Han estudiado en cierta medida ciencias naturales y, por tanto, se preguntan, cuando leen el Génesis, si el mundo fue realmente creado en seis días o bien se dio un largo proceso evolutivo. ¿Se paró realmente el sol tal como se describe en Josué 10, 13? Es una pregunta debida al hecho de que tales lectores aprendieron que el sol no gira alrededor de la tierra, sino la tierra alrededor del sol, y que el sol se está moviendo dentro de todo el sistema solar. Para contestar preguntas debidas a la propia educación general es necesaria una educación similar

para saber cómo leer la Biblia. No hace falta la ayuda de los biblistas para encontrar alimento espiritual; pero puede ser necesaria para hallar respuestas a las preguntas originadas por la propia educación, incluso a nivel popular.

14. *Entiendo la necesidad de una cierta información proporcionada por los biblistas pero no veo por qué se nos tiene que decir que dependemos de la interpretación humana de la palabra de Dios. ¿Por qué se han de dar tales intermediarios humanos?*

Cada palabra de la Biblia ha sido escrita por un ser humano, y por tanto los intentos humanos por comprender la Biblia constituyen unas ayudas perfectamente apropiadas. Valernos de intermediarios humanos es, en mi opinión, algo intrínseco a la concepción judeo-cristiana de las acciones de Dios.

Parte del problema implicado en este tipo de pregunta puede ser el reconocimiento de que los biblistas cambian de opinión, y de ahí que se produzca una incertidumbre sobre las opiniones que se encuentran en las notas y comentarios. Eso forma parte de la condición humana. Lo que sí debe evitarse, con todo, es la idea de que los puntos de vista de antes eran seguros y que los puntos de vista modernos pueden cambiar. Las interpretaciones más antiguas de la Biblia eran las opiniones de los especialistas de aquella época; los puntos de vista modernos son las opiniones de los especialistas de este siglo; ninguna goza de un estado privilegiado o inmutable. El lector se ha de sentir responsable sólo de dar con los mejores estudios de los que se disponga en la actualidad. Si se dan mejores ideas en el siglo XXI o en el XXII quedará bajo la responsabilidad de los lectores de ese futuro período. Y si usted objeta: «¿Estuvieron mal informados mis predecesores cristianos cuando leían la Biblia según el punto de vista de su tiempo?», la respuesta es que presumiblemente ellos actuaron de la mejor manera que supieron con la información de la que entonces disponían y por tanto cumplieron plenamente con su obligación. Si nosotros actuamos de igual manera con la información de que disponemos, podemos presentarnos ante el trono de Dios sin que nos sintamos culpables.

15. *Todo esto me suena a interpretación personal de la Biblia. Yo tenía entendido que los católicos se gloriaban de no tener*

que depender de una interpretación personal, sino de tener una Iglesia que les dice lo que la Biblia significa.

Esa es una interpretación extremadamente simplificada. La Iglesia católica (y lo mismo puede decirse también de las Iglesias orientales) pone sobre todo el énfasis en el valor de la fe tradicional atestiguada a través de los tiempos. La razón de este convencimiento está en la creencia de que Cristo, a través del Espíritu, continúa guiando a la Iglesia y no permitirá que se equivoque gravemente en lo que exige de sus fieles en cuanto a doctrina y moral. Por tanto, cuando en nombre de una interpretación personal de las Escrituras alguien se levanta y dice: «Todo lo que habéis creído como doctrina durante cinco, diez o veinte siglos es falso, debéis abandonarlo todo porque así es como yo interpreto la Biblia», la Iglesia católica se ha resistido. El tipo de interpretación personal del que la Iglesia católica desconfía se refiere a aquellas declaraciones doctrinales basadas en interpretaciones de la Biblia que refutan cuanto ha sido enseñado en los credos o en las declaraciones oficiales de la Iglesia.

Por otra parte, la Iglesia católica no ha emitido interpretaciones oficiales de la Escritura con respecto a las áreas tratadas en los comentarios más modernos. Corrientemente, el comentarista trata de discernir lo que el autor de un libro bíblico intentaba transmitir cuando escribía un pasaje y lo que la gente que lo leía, en tiempos del autor, había entendido del mismo. El comentarista normalmente no intenta establecer posiciones doctrinales que pudieran comprometer a los lectores de hoy. En cuanto a lo que pudiéramos llamar el sentido literal de la Escritura, como, por ejemplo, lo que significaba un versículo cuando fue escrito por primera vez, no creo que la Iglesia católica haya definido jamás el significado de algún pasaje. Lo que la Iglesia ha definido es que algunas de sus doctrinas están relacionadas con pasajes de las Escrituras, pero no necesariamente que esas doctrinas estuviesen en la mente de quienes escribieron tales pasajes. Así pues, un conflicto entre una interpretación personal y la doctrina de la Iglesia basada en las Escrituras no se da en el tipo de comentario de ayuda que he venido describiendo.

Recuerdo entre divertido y triste la observación hecha por un crítico en una valoración popular de un extenso comentario realizado por mí. El manifestaba su alegría por no tener que preocuparse de mis opiniones o de las de algunos más, dado que única-

mente predicaba lo que la Iglesia católica enseñaba sobre este libro en concreto, y como la Iglesia jamás había interpretado el significado literal de ninguno de los pasajes de tal libro, yo me preguntaba qué habría encontrado él para su predicación. Lo que realmente quería decir, estoy seguro, era que defendía las opiniones que sobre aquel libro le habían enseñado cuando estaba en el seminario, y no quería tomarse la molestia de comprobar si aquellas opiniones seguían teniendo vigencia para la mayoría de los investigadores de hoy en día.

16. *¿Se ha encontrado alguna vez con un conflicto entre lo que la Iglesia católica enseña, basándose en las Escrituras, y su propia interpretación de los textos bíblicos?*

No. Y digo no, no simplemente porque, como he indicado previamente, la Iglesia católica no se ha ocupado en sus declaraciones doctrinales del sentido literal de las Escrituras (en el sentido en que expliqué la palabra «literal»), sino por motivos más profundos.

Primero, se debe tener mucho cuidado con lo que constituye la doctrina de la Iglesia. A menudo, la gente considera que todo lo que se le ha enseñado en las clases de religión, en la escuela elemental, es la doctrina de la Iglesia; sin embargo, a veces, aquello era una amalgama de doctrina, de opinión y de pías creencias. En realidad, el campo de la doctrina de la Iglesia es más bien estrecho. Estoy seguro de que saldrán ejemplos más adelante en mis respuestas a otras preguntas que se me hagan.

Segundo, aun cuando de verdad haya una doctrina en conflicto, a menudo sólo con la ayuda de los especialistas la Iglesia ha aislado lo que es doctrina de lo que ha sido simplemente una forma de expresarla. Por ejemplo, es doctrina de la Iglesia que Dios creó el mundo. Durante muchos siglos, los que proclamaban eso pudieron muy bien haberla entendido como formando parte de la doctrina de que Dios creó el mundo tal como se describe en los primeros capítulos del Génesis. Bajo el impacto de los recientes estudios sobre el Génesis, la Iglesia católica ahora tiene claro que en la doctrina de la creación por obra de Dios no va incluida la manera cómo lo creó. Por tanto, se tiene libertad para sostener que los primeros capítulos del Génesis no son un relato histórico de la creación y aceptar la evolución.

Tercero, precisamente porque reconozco que a veces lo que les parecía muy claro a los especialistas de un siglo resultaba fal-

so para los del siglo siguiente, no tengo una confianza absoluta en mis conocimientos, como si fueran infalibles. Debido a lo limitado de las preguntas contestadas por la ciencia y al cuidadoso autoconfinamiento de las formulaciones doctrinales de la Iglesia católica, yo, de verdad, no puedo ver que se vaya a dar un conflicto entre lo que yo descubra como el sentido literal de las Escrituras y lo que enseña la Iglesia católica como doctrina basada en las Escrituras. Pero si hubiera alguien que señalara un auténtico conflicto, mi actitud sería parecida a la que he oído atribuida a H. L. Mencken cuando recibía airadas cartas de protesta de lectores que no estaban de acuerdo con él. Tenía una tarjeta impresa que decía: «Querido señor o señora, es muy probable que usted tenga razón». El tono de Mencken era sarcástico, el mío es sincero: puedo muy bien estar equivocado. No obstante, cuando lo que los contestatarios proponen no es en realidad una doctrina sino su interpretación de la doctrina, entonces yo (o cualquier otro especialista) tiene el derecho a exigir que se aporten razonamientos serios para mostrar quién tiene razón y quién no. En otras palabras, rara vez hay ocasión de conflicto entre la ciencia bíblica que respeta las limitaciones de su propia investigación y la auténtica doctrina de la Iglesia. Independientemente de cómo se enfoque el conflicto, lo más frecuente es que se produzca entre dos interpretaciones, una de las cuales se presenta como doctrina de la Iglesia. Afortunadamente, en mi vida, y en general en la reciente experiencia de la Iglesia católica en el campo bíblico, no ha habido tensión alguna entre la investigación y la doctrina oficial de la Iglesia. No ocurre lo mismo en otros campos de la investigación teológica.

17. *Tenía entendido que se habían dado muchos conflictos entre los biblistas y la doctrina oficial de la Iglesia.*

La respuesta depende del tiempo verbal que se emplee: se habían dado conflictos a principios de este siglo. Pero desde los tiempos del papa Pío XII, en la década de los años 40, y desde el concilio Vaticano II, a principios de los años 60, ha existido una extraordinaria armonía entre los biblistas y la doctrina oficial de la Iglesia. (Tal vez deba subrayar la palabra «oficial»; pues un pequeño número de vocingleros católicos ultraconservadores creen que sus interpretaciones de la doctrina de la Iglesia son las oficiales y que ellos constituyen un magisterio que puede

dictaminar sobre los estudios realizados: se trata de un grupo al que con frecuencia denomino el tercer magisterio, formado por quienes se nombran a sí mismo los guardianes pero que no tienen una entidad oficial para hablar en nombre de la Iglesia).

El hecho singular más importante que se produjo para el cambio de actitud fue el apoyo positivo dispensado por el papa Pío XII a las investigaciones bíblicas modernas, lo cual hizo que los estudiosos de la Biblia empezaran a ver al papa y, en último término, a las altas instancias vaticanas tales como la Pontificia Comisión Bíblica, a partir de los años 60, como amigos y no como unos censores enfrentados. En el último cuarto de siglo se ha dado un mutuo apoyo sin ningún tipo de hostilidad entre los biblistas y la doctrina oficial de la Iglesia. Por lo que a mí se refiere, he expresado frecuentemente mi agradecimiento por el apoyo obtenido por parte de los obispos de la Iglesia católica norteamericana, y aún más, por diversas responsabilidades que me han sido confiadas desde el ámbito papal y romano. No interpreto todo esto como un apoyo a mis puntos de vista personales ni como un respaldo para que me crea que siempre tengo razón sino como un reconocimiento de que los estudiosos católicos, adecuadamente formados en la crítica bíblica moderna, son considerados como un grupo que contribuye positivamente en una empresa más amplia de la Iglesia, la de proclamar el evangelio.

18. *¿Cuál sería, en su opinión, la motivación de más peso para la lectura de la Biblia?*

Tal vez debiera distinguir entre una respuesta teológica y una respuesta práctica. Teológicamente, la respuesta clara es que la Biblia es la palabra de Dios en un sentido único que no se puede aplicar a ninguna otra obra humana. A menudo se acusa a los católicos de tener poca estima por la Biblia; y sin embargo, como afirmó el concilio Vaticano II, la Iglesia no está por encima de la palabra de Dios sino que la sirve, y que debemos a la palabra de Dios en las Escrituras una reverencia similar a la que tenemos por la palabra de Dios encarnada en la eucaristía.

Ese razonamiento teológico puede parecer algo distante para mucha gente, y quisiera ofrecer otra motivación práctica y personal que considero la más importante para la lectura de la Biblia. Como cristiano, busco que Dios me guíe en todas las circunstancias de mi vida. Como sacerdote, quiero que Dios guíe a la Igle-

sia. La Biblia ofrece una gama tan amplia en la experiencia del pueblo de Dios que busca la voluntad divina en todas las circunstancias de la vida, que inevitablemente puedo descubrir en ella una situación análoga a mi propia situación o a la de la Iglesia. Muchos libros espirituales describen el encuentro de un alma particular con Dios. En la recopilación bíblica uno tiene casi dos mil años de contacto con Dios en muchas situaciones diferentes, personales y colectivas. Una de las mayores emociones al leer la Biblia, y uno de sus rasgos más atractivos para quienes la «descubren» consiste en el reconocimiento de que la situación bíblica es similar a la nuestra. Lo que Dios exigía en tiempos pasados como respuesta todavía sigue exigiéndolo hoy.

19. *La descripción de la Biblia como palabra de Dios no queda demasiado clara. ¿Me equivoco si digo que la «palabra de Dios» significa cosas distintas para distintas personas?*

No, no creo que se equivoque. Existe una cierta ambigüedad al emplear la expresión. Todo lo que puedo decirle es cómo la entiendo y empleo yo con la seguridad de que esto mismo dirían otros muchos biblistas.

Al analizar la expresión «palabra de Dios» permítanme empezar por la última palabra, «Dios». Lo que se está diciendo es que el conjunto de esta obra procede de Dios o guarda relación con Dios de manera irrepetible. Dios guía de muchas maneras, por ejemplo, a través de la Iglesia, a través de la enseñanza oficial, a través de las familias. Y, por supuesto, él guía no sólo con la religión cristiana, sino con el judaísmo y con otras religiones. Dios nunca guarda silencio ante quienes le buscan de buena fe. Pero en la tradición judeo-cristiana sobre la Biblia Dios ha dado esta única guía conservada por escrito que constituye la compilación de todas sus acciones con Israel y la Iglesia primitiva. La Biblia es la biblioteca de Israel y la biblioteca de la primitiva Iglesia que preserva la experiencia básica que puede servir de guía al pueblo de Dios posterior.

Si pasamos a la otra parte de la expresión («palabra») estamos reconociendo el elemento humano en la Biblia. El pueblo pronuncia palabras y emite sonidos audibles y cada una de las palabras de la Biblia las escribió un ser humano. Un ser humano pensó las palabras bíblicas, que reflejan un significado y una experiencia propias del espacio vital en que transcurrió la vida

del autor. Así pues, y si se me permite hablar a grandes pinceladas, se da una especie de encarnación en las Escrituras: Dios nos guía mediante palabras humanas y a través de las mismas. Probablemente sea esta parte del término, la «palabra», la causante de la diversidad de enfoques respecto a lo que significa la «palabra de Dios». Un enfoque literal da por supuesto que Dios va dictando, de tal manera que cada una de las palabras proceden de Dios y que el hombre simplemente se limita a ponerlas por escrito. En su forma más sutil equivaldría a un dictado mental por parte de Dios. Cuanto más alto se ponga el nivel de que se trata de una auténtica composición humana y de una selección humana de las palabras, tanto más se reconocerá una combinación de lo verdaderamente divino y de lo verdaderamente humano en las Escrituras. La interpretación literalista defiende una falta de errores y unos conocimientos absolutos en la Biblia, tanto históricos como científicos. Cada una de las afirmaciones de la Biblia ha de ser verdadera y completa al pie de la letra. Cuanto mayor sea el espacio asignado al elemento humano en las Escrituras, tanto más se darán limitaciones por lo que respecta a los conocimientos, y, a veces, a los errores. Estoy seguro que se harán otras preguntas que me obligarán a una ampliación de la observación anterior (cf. las preguntas 20-24, 26-27 y 64 [sobre la inerrancia]).

20. *¿Qué quiere decir con que la Biblia es una biblioteca?*

A menudo hablamos de «la Biblia» en singular como si se tratara de un solo libro. Eso haría justicia a su origen divino. No obstante, la Biblia es una colección de unos 70 libros. (73, según los católicos; 66, según los protestantes; cf. la pregunta 5). Pero mi calificación de «biblioteca» no se debe sólo al número de libros; lo importante es reconocer que la Biblia abarca libros de distintos géneros literarios, escritos en distintas épocas y en distintos lugares. Tal vez los primeros libros del antiguo testamento tomaron forma unos 800 ó 700 años antes de Jesucristo, aunque algunas de las tradiciones que recogen fueran escritas con cientos de años de antelación; el último libro del nuevo testamento se escribió probablemente a principios del siglo II. De ahí que se diga que la Biblia tardó mil años en escribirse. En este período de tiempo, los autores bíblicos se habrían estado enfrentando con muy distintos problemas y fueron recorriendo distintas etapas

en la percepción teológica que condicionaban su manera de transmitir la revelación de Dios. No vamos a dar por supuesto que el autor humano tuviera una visión completa desde el principio. Lo que él captó quedó plasmado en lo que iba a resultar útil a sus contemporáneos. La idea de que Dios estaba hablando a través del autor humano, o sea, comunicándose, no elimina esa limitación, porque Dios siempre trata a los hombres tal como son y respetando su condición humana.

21. *En la práctica ¿qué resultados se derivan de considerar la Biblia como una colección de libros y no como un solo libro?*

Aquí la terminología tiene grandes efectos prácticos. Cuando alguien se me acerca para decirme: «La Biblia dice esto», mi primera reacción es preguntar: «¿Qué libro de la Biblia?». Se pueden encontrar autores bíblicos hablando del mismo tema de muy distinta manera.

Más aún, la comprensión de la Biblia como una biblioteca afecta a las expectativas de los lectores cuando empiezan a leer las páginas de un autor en concreto. En una biblioteca moderna, los libros se encuentran distribuidos según su temática: historia, biografías, novelas, dramas, poesía, etc. Cuando uno entra en una biblioteca y solicita un libro, la primera pregunta que le hará el bibliotecario será: «¿Qué tipo de libro?». Esa pregunta también tiene mucha importancia a la hora de ponerse a leer la Biblia. Algunos de los errores más importantes en el comentario de la Biblia se han debido al supuesto, absolutamente gratuito, de que todos los libros de la Biblia son históricos. Hoy en día, los libros tienen cubiertas en las que se dice al lector de qué tipo de libro se trata, y los lectores automáticamente saben a qué atenerse gracias a esa información. Ninguno toma en sus manos un relato de Sherlock Holmes creyendo que va a leer la auténtica historia de un personaje que vivió en Londres a finales del siglo pasado. Los libros de la Biblia no tienen cubiertas y una tarea importante de los biblistas es dotar a cada libro con una introducción que ayude a su identificación. Se ha desperdiciado mucho tiempo tomando las dimensiones de la boca de un pez para poder demostrar la historicidad del libro de Jonás. Una simple introducción que explique al lector que se trata de una parábola, no de un hecho histórico, ahorra una gran confusión.

22. *¿Es que hoy ya no se cree en la inspiración de la Biblia?*

Yo sí, por supuesto. Y por lo que yo sé, la mayoría de biblistas moderados no rechazaría esa terminología, a condición de que sus implicaciones sean comprendidas correctamente. El mismo hecho de que se haya formulado esta pregunta tras mi explicación de que hay distintos tipos o géneros de libros en la Biblia indica que no han quedado claras las implicaciones que comporta ese hecho por lo que respecta a la inspiración. A menudo se cree que la inspiración lo convierte todo en historia. Y no es así; puede darse poesía, drama, leyenda, ficción, etc. inspiradas. Si el libro de Jonás es una parábola y no historia, entonces la inspiración divina lo convierte en una parábola inspirada. La verdad que nos transmite sobre la voluntad de Dios de convertir a todas las naciones para que reconozcan su nombre y lleven una vida moral que les acarreará la felicidad es una verdad que podemos aceptar como palabra inspirada de Dios dirigida a nosotros. La inspiración no comporta que tengamos que creer que a un personaje histórico llamado Jonás se lo tragó un gran pez. Tendríamos que ocuparnos de esa posibilidad sólo en el caso de que el libro de Jonás fuese historia inspirada. Del mismo modo, aunque los primeros capítulos del Génesis no se encuentren clasificados en la sección de la biblioteca reservada a la ciencia, sino en la sección destinada a tradiciones y leyendas religiosas, vamos a seguir creyendo que la creación es obra de Dios como una verdad inspirada que nos transmiten esos capítulos. Sin embargo, no tendríamos que aceptar la descripción del Génesis como un relato científico de los orígenes del mundo. Podría tratarse de un relato que el autor aprendió de las representaciones legendarias de su pueblo y de otros pueblos y de las que él se sirvió para transmitir aquella verdad en la que él estaba verdaderamente interesado, a saber, que Dios es el soberano de todo y el creador del universo. Así pues, no hay contradicción entre aceptar la inspiración y aceptar los distintos géneros, formas o estilos literarios presentes en la Biblia.

23. *Sin duda la gente se escandaliza al oír que no todo lo que se nos cuenta en la Biblia ocurrió literalmente.*

No estoy seguro de que eso ocurra en todos los casos; yo creo que la gente está cada vez mejor preparada, por lo menos en el

primer mundo. Sospecho que por ósmosis a partir de la enseñanza primaria y secundaria, la gente ya ha tomado conciencia de que hay algunos fragmentos de la Biblia que no son relatos literales de una historia real. Que se puedan escandalizar cuando lo oyen bajo los auspicios de la Iglesia depende seguramente de cómo se diga.

Nunca consideré que fuera útil el que alguien desde un púlpito proclamara que este o aquel episodio bíblico jamás ocurrió. Mi ejemplo preferido de mal gusto, de mala pedagogía y, tal vez, de mala teología es el de aquel que se pone a proclamar en la Iglesia que «los reyes magos no existieron». Sé perfectamente que hay motivos serios para dudar de la historicidad literal del episodio de los magos en la narración que hace Mateo de la infancia de Jesús (cf. las preguntas 54-57). No obstante, afirmar rotundamente que los magos no existieron va más allá de lo que pueden demostrar los estudios bíblicos. Resulta muy difícil demostrar una negación tan rotunda, de manera que, sobre una base puramente científica, no debería hacerse. Pedagógicamente no veo que esta pequeña dosis de conocimiento negativo pueda resultar espiritualmente útil a los fieles, y se supone que lo anunciado en el templo tiene como objetivo ayudar a que la gente progrese en el conocimiento de Dios. ¿Cómo iban a relacionarse más íntimamente con Dios por saber que no existieron los magos? Teológicamente, tal planteamiento negativo distrae de aquello que en verdad nos quiere transmitir el relato que aparece entonces como si tuviera como primer objetivo transmitirnos unos hechos.

En mi opinión, la manera de predicar o enseñar sobre relato de los reyes magos a una comunidad de fieles es presentando, en el contexto veterotestamentario, a unos sabios que llegan de oriente anunciando la revelación de Dios sobre Israel. (No voy a entrar en ese fondo, pero viene a ser el núcleo del episodio de Balaam en el libro de los Números). De esta manera, los oyentes pueden llegar a comprender el mensaje de Mateo de que estos gentiles, a partir de una fuente de conocimientos a la que tenían acceso, como era la interpretación de los astros, llegan para adorar a Dios, aun cuando sigan necesitando la ayuda de las Escrituras hebreas para averiguar precisamente dónde había nacido el Rey de los judíos. Cuando se muestra a los oyentes hasta qué punto el relato que nos hace Mateo de la infancia de Jesús nos

está repitiendo simbólicamente relatos del antiguo testamento, se les puede decir, consecuentemente, que este relato de los magos no es historia tomada al pie de la letra. Pero sin poner demasiado el acento en la falta de historicidad para no perder de vista el valor teológico del relato. Contestando, pues, a su pregunta, creo que no hay nada escandaloso en predicar o enseñar cada uno de los libros de la Biblia según su propio género literario, la historia como historia, la parábola como parábola, siempre que el predicador o el maestro respete tanto por la finalidad propia del libro como lo que nos quiere transmitir.

Permítame señalar una consecuencia de todo esto. Algunas veces, por temor al escándalo, hay quien diría que es mejor tratar una narración no histórica como histórica para así no suscitar problemas. Es un error peligroso. Para servir a la verdad de Dios se ha de buscar lo mejor de la percepción humana: ponemos en peligro la aceptación de la verdad divina si enseñamos algo que, según nuestras mejores investigaciones, sabemos que es falso. Tarde o temprano, quienes oyen a un predicador que está hablando de Jonás como de un episodio histórico, o de los primeros capítulos del Génesis como si fueran científicos, se darán cuenta de la falsedad de tal presentación y, en consecuencia, rechazarán la verdad divina inspirada contenida en esos capítulos. Al exponer cualquier pasaje de las Escrituras no hay por qué plantear problemas que los oyentes no pueden comprender; ahora bien, un discreto silencio sobre temas extremadamente complicados no es lo mismo que enseñar o predicar algo que se tiene por falso. Cuando predico sobre los relatos de la infancia (otra cosa muy distinta es dar un curso en la universidad) no entro en toda la problemática de la historicidad. Pero tampoco sugiero, explícita o implícitamente, que todos los episodios allí relatados sean históricos y tengan que tomarse como tales. Probablemente hemos de ser cautos y no infravalorar la formación de los oyentes. Sin duda, cuando uno está hablando a niños de primaria sobre la estrella que apareció en oriente y se dirigió hacia Jerusalén hasta posarse sobre Belén, la preocupación de estos niños no se planteará si todo esto ocurrió o sólo es un «cuento». El reto para el maestro o predicador tal vez sea mantenerse en una línea media entre la afirmación de que todo aconteció al pie de la letra y la sugerencia de que sólo es un cuento. Se trata de un relato que nos transmite la verdad inspirada de Dios.

24. *Pero ¿hasta dónde podemos llegar en lo de no tomar al pie de la letra los relatos bíblicos? Para mí no representa ningún problema que el mundo no fuera creado en seis días y que la vida se vaya desarrollando mediante la evolución, pero ¿qué hay de Adán y Eva? Al cura de mi parroquia le he oído afirmar que tenemos que creer que son personas reales.*

Si bien me gustaría, a veces, que los sacerdotes gozaran de igualdad de oportunidades para que pudieran aclarar lo que realmente dijeron, puede muy bien darse el caso de que el cura de su parroquia haya dicho eso. A mí también me enseñaron una interpretación muy literal con respecto a la existencia de Adán y Eva cuando estaba en el seminario. En parte se debía a una respuesta de la Pontificia Comisión Bíblica, a principios de siglo, en la que se especificaba que ciertas partes del relato del Génesis debían entenderse al pie de la letra, incluida la aparición del demonio en forma de serpiente. Se nos dijo que teníamos que aceptar como un hecho que la primera mujer fue formada del primer hombre y que existía la unidad de la raza humana, en el sentido de que todos los seres humanos descendían de aquella primera pareja. Si el sacerdote de su parroquia se formó antes de 1955, probablemente ésa fue la enseñanza que recibió. Pero en 1955, el secretario de la Pontificia Comisión Bíblica anunció que los católicos tenían ahora «plena libertad» con respecto a las primeras respuestas de la comisión salvo en lo tocante a la fe y a la moralidad. Por tanto, se daba mayor libertad en lo referente a la literalidad del relato del Génesis.

Sin embargo, la postura con respecto a Adán y Eva era más compleja. En 1950 la encíclica Humani Generis del papa Pío XII se refería a la teoría del poligenismo, según la cual había más de una pareja de progenitores de las que procedían todos los seres humanos que actualmente pueblan la faz de la tierra; y decía: «de ninguna manera se ve cómo se puede reconciliar una tal teoría» con lo que se ha enseñado sobre el pecado original. Hubo quienes interpretaron que así se condenaba el poligenismo, pero no es eso lo que dijo. Muchos teólogos sí pensaban que la existencia de más de una pareja de progenitores podía reconciliarse con la doctrina del pecado original e incluso con la descripción de Pablo del pecado que entra en el mundo por un solo hombre en Rom 5. (No voy a entrar en todo el razonamiento teológico que hay detrás de ello). No obstante, la situación científica,

curiosamente, ha cambiado. Mientras que en la década de 1950 la mayoría de científicos habría estado en favor del poligenismo, los descubrimientos genéticos ahora parecen respaldar la teoría de que todos los seres humanos descienden de una sola pareja.

Quizás se pueda decir lo siguiente. El tema de si hubo una sola pareja o más de una es, en parte, un tema científico, y por tanto, cuando se habla en términos religiosos deberíamos tener cuidado en no alinearnos con demasiada firmeza con una u otra postura científica, ya que ninguna está demostrada. El auténtico mensaje religioso implícito en el relato de Adán y Eva es que, hubiera una sola pareja o más de una, todas fueron creadas por Dios en el sentido de que Dios les infundió un alma viviente. Además, fueron creados buenos, no malos; también nosotros somos creados buenos y no malos. No obstante, en los seres humanos hay una tendencia básica pecaminosa que va más allá de los pecados personales que podamos cometer; y esta tendencia básica hacia el mal forma parte de la corrupción que los seres humanos han introducido en el mundo, no procede de Dios. Así se podría conservar lo fundamental del concepto de «pecado original» (aun cuando se trate de una terminología que no es técnicamente bíblica sino reflejo más bien de las reflexiones de san Agustín y de otros Padres de la Iglesia primitiva). También podríamos reconocer lo bien que el ingenioso relato bíblico de Adán y Eva nos transmitió la idea del pecado y de sus orígenes y no pensar que vamos a encontrar una nueva y mejor narración moderna para contar esa misma idea. Puede darse una posición más equilibrada entre lo que usted oyó al cura de su parroquia que insistía en la historicidad literal del relato de Adán y Eva y la afirmación destructiva e inexacta de que «Adán y Eva no existieron».

25. *Tanto si se toma el relato de Adán y Eva al pie de la letra como si se toma como una parábola, ¿no hace verdaderamente daño en el sentido de que resulta peyorativo para las mujeres?*

No voy a entrar a tontas y a locas en un terreno en que hay que andar con pies de plomo; de modo que al contestar a su pregunta no quiero entrar en la cuestión feminista que sobrepasa mi competencia como biblista y como hombre. Creo que entendido adecuadamente el relato del Génesis no es peyorativo con respecto a las mujeres, si bien reconozco que ciertos pasajes en otras partes de la Biblia sí son peyorativos, ya que reflejan algunos

de los prejuicios propios de los tiempos en que fueron escritos. La creación de la mujer de una de las costillas del varón, descrita en Gén 2, 21, no está concebida primariamente para mostrar a la mujer como una figura secundaria procedente del varón o inferior al mismo. En efecto, la reacción inmediata de Adán al ver a la mujer en Gén 2, 23 es exclamar que esto es «hueso de mis huesos y carne de mi carne», en otras palabras, alguien exactamente igual que yo, ni un animal ni una creación inferior. Todo el relato en su conjunto no es más que una argumentación en contra de la tesis de que la mujer es simplemente una posesión del varón que ha de ocupar un escalafón inferior. La afirmación de Gén 1, 27 de que al dar origen a la raza humana Dios los creó varón y hembra según su imagen divina es la afirmación de la igualdad de los dos sexos ante Dios, como un reflejo complementario del mismo Dios. Se ha de conocer mínimamente la situación inferior de las mujeres, no sólo en los países circundantes sino en la vida ordinaria en Israel, para darse cuenta de que en realidad el autor del Génesis está corrigiendo tanto la desigualdad de la mujer como una teología de su inferioridad. Así pues, el relato del Génesis ofrece a los predicadores o maestros que sean perspicaces la oportunidad de enseñar unos valores muy fundamentales con respecto a la dignidad de los dos sexos.

26. *Si vamos más allá del relato de Adán y Eva, ¿hasta dónde llegan los relatos simbólicos o parabólicos? ¿Existieron Abrahán, Moisés, David, Jeremías? Me parece que apartarnos del sentido literal de la historia bíblica viene a ser como abrir la caja de Pandora.*

Sin duda un enfoque del todo literal resulta más simple; pero en la vida nos podemos encontrar con una especie de caja de Pandora y no siempre puede contestarse a todo con respuestas simples. Basta con recordar una experiencia común: después de leer un manual de bricolaje, cuando llega la hora de arreglar el lavabo o una conexión eléctrica, uno puede llegar a sentirse totalmente frustrado y acabar teniendo que llamar a un profesional. Cuando explica al fontanero o al electricista lo que ha estado haciendo y se queja de que tendría que haber funcionado de acuerdo con lo que decía el manual, la respuesta a menudo es: «Sí, pero este caso es un poco más complicado debido a esto y a lo de más allá en lo que usted no cayó». De alguna manera se nos

puede convencer de que la fontanería y la electricidad y mil aspectos más de la vida pueden ser complicados, y sin embargo, nos parece mal que las relaciones entre Dios y la raza humana sean complicadas.

Si yo le preguntara si cree realmente que Washington cortó el cerezo, o tiró la moneda al otro lado del río Potomac, o durmió en todas las casas en las que se supone que se detuvo, podría contestarme: «Bueno, creo que en todo eso hay algo de leyenda». Entonces qué me contestaría si le dijera: «Bueno si empieza a poner en duda todo eso sobre Washington, ¿cómo sabe que Lincoln llevó a la victoria a la Unión contra la Confederación, o que Teddy Roosevelt fue el responsable de la construcción del canal de Panamá?». Pronto se vería obligado a reconocer que hay diferentes tipos de pruebas para unas afirmaciones y para otras y que a veces lo que se cuenta sobre algunas personas está rodeado de una cierta atmósfera legendaria y en otros casos sólo se cuentan los hechos sin más. Lo mismo se tiene que aceptar con respecto a los relatos asociados a los grandes personajes bíblicos. El rey Arturo, el rey Guillermo el Conquistador (responsable de la invasión normanda de Inglaterra) y la reina Isabel II todos ellos son monarcas que van asociados a la historia de Gran Bretaña; pero la calidad de lo que sabemos sobre cada uno de ellos abarca toda una gama, desde lo alegórico con ribetes históricos en el caso de Arturo, hasta una historia aceptada como verídica aunque cargada de leyendas en el caso de Guillermo el Conquistador, hasta finalmente la posibilidad de narrar una crónica diaria de las actividades de Isabel II. Así también los relatos concernientes a Abrahán poseen un encuadre histórico general; pero se le presenta como padre de dos pueblos, Israel e Ismael (los árabes), por lo que el relato contiene su parte de alegoría. El relato de Moisés forma parte de una epopeya nacional en la que se mezclan las hazañas de un individuo con la historia de un pueblo. Algunas partes de la historia de David probablemente tienen su origen en un biógrafo de la corte que viviría en aquel período histórico y que describió los hechos ciñéndose a la realidad. Los tres relatos contienen historia pero con distintas dosis de historia y de detalles. Puede que se trate de la caja de Pandora pero algo parecido se da en la historia de Estados Unidos o de Gran Bretaña o en cualquier otra. Tendremos que aguantar nuestro enfado ante el hecho de que Dios no haya eliminado de la historia de

Israel todas aquellas vicisitudes por las que han tenido que pasar las demás naciones en su historia.

27. *¿Qué hay de los descubrimientos arqueológicos? ¿vienen a confirmar la historicidad de amplias zonas de la Biblia?*

La arqueología presenta un cuadro confuso. No hay duda de que los descubrimientos arqueológicos han arrojado mucha luz sobre las costumbres, la situación social y el ambiente físico de la Biblia. Asistimos al descubrimiento de las casas y ciudades en las que vivieron los israelitas de la época bíblica. Incluso en la era del nuevo testamento, los descubrimientos arqueológicos han arrojado luz sobre prácticas como la crucifixión y los ritos funerarios, así como también sobre las calles de Jerusalén por las que ciertamente anduvo Jesús.

No obstante, cuando ya se trata de confirmar la historicidad exacta de algún acontecimiento bíblico, los hallazgos de la arqueología no han gozado de la misma fuerza. Por ejemplo, en las primeras excavaciones de Jericó, el descubrimiento de unas murallas destruidas violentamente fue para muchos la confirmación del relato de Josué sobre la destrucción de las murallas. Sin embargo, técnicas más modernas han fechado las enormes murallas destruidas en un período anterior a Josué y al parecer Jericó ni siquiera estaba habitada en tiempos de Josué. En algunos de los emplazamientos mencionados en el relato bíblico de la invasión de Palestina por los israelitas, tras las excavaciones, han aparecido señales de destrucción precisamente en un período en el que la mayoría de los investigadores habrían fechado el éxodo; en otros lugares ha pasado como en el caso de Jericó, pues no han aparecido huellas de ocupación en ese período. La idea de que la arqueología demuestra que la Biblia tiene razón es inexacta y engañosa. La crítica bíblica indica que algunos de los relatos que los arqueólogos esperaban poder confirmar, probablemente, y para empezar, no eran simplemente historia y de ahí que no constituya ninguna sorpresa el que la arqueología no haya podido confirmar lo que en ellos se cuenta.

28. *He observado que usted y otros a menudo emplean la expresión «crítica bíblica». ¿Qué quieren decir con eso?*

De algún modo es una expresión poco afortunada. La palabra «crítica» normalmente implica un juicio negativo, y ciertamente,

no queremos significar con ella un juicio negativo ante la Biblia. Pero en sentido técnico, «crítica» implica una lectura y un análisis más atentos de una obra. Por ejemplo, en un periódico hay quienes hacen la crítica de cine y quienes la hacen de los libros. Muy a menudo, su juicio con respecto a una película o a un libro en particular puede ser muy positivo, pero se trata de un juicio fundamentado que tiene en cuenta distintos aspectos de aquello que «se critica» o «se hace la crítica».

En el caso de la Biblia, existen distintas formas de crítica bíblica. En una se valora la Biblia como literatura y se tienen en cuenta las distintas técnicas empleadas por los autores bíblicos para conseguir su propósito. ¿Son buenos escritores? En el caso de que estén relatando una historia, ¿han sabido emplear una técnica adecuada para hacer la historia interesante? Si lo que nos están transmitiendo es algo escrito en parábola, ¿han acertado en la selección de sus personajes? Otra forma de crítica bíblica es la crítica canónica. Cada uno de los libros que componen la biblioteca de la Biblia son parte del canon, o sea, de la selección venerada por la Iglesia y que abarca tanto el antiguo como el nuevo testamento. ¿Qué relación se da entre lo que escribió un autor del siglo VI a. C. y otros libros escritos anterior o posteriormente? ¿y qué relación guarda con las obras del nuevo testamento que proclaman la fe en Jesucristo? Dentro de una misma parte del canon, ¿cómo quedan condicionados los juicios de Pablo por el hecho de aparecer junto a otras obras que juzgan de manera distinta un mismo tema? Por ejemplo, se sabe muy bien que Pablo valora la importancia de la fe por encima de las obras (de las obras, se entiende, de la ley judía, Rom 3, 28). Empleando un lenguaje enormemente parecido, Santiago alaba el valor de las buenas obras y condena una fe que sea simplemente intelectual (Sant 2, 24.26). ¿Cómo se condicionan entre sí estos juicios a medida que un cristiano lee la Biblia?

Entre las muchas formas de crítica bíblica, hasta ahora sólo he citado dos. Pero la crítica que un biblista tiene más frecuentemente en su mente cuando habla de crítica bíblica es la crítica histórica. (Y de hecho, cuando me oyen hablar de crítica, sin más, me estoy refiriendo generalmente a ésta). Implica la búsqueda de datos con respecto al autor (antecedentes, situación personal, objetivos), con respecto a las circunstancias en las que escribió (¿a qué problemas tenía que hacer frente?), y con respecto

a los lectores u oyentes a quienes dirigía su obra (¿dónde estaban? ¿qué problemas tenían? ¿qué habrían entendido?). Implica, asimismo, un juicio sobre la naturaleza de lo escrito que coloca al libro en una determinada sección de la biblioteca descrita en una pregunta anterior (pregunta 20). En otras palabras, la crítica histórica implica hacerse sobre un libro de la Biblia el mismo tipo de preguntas que uno se haría con respecto a cualquier otro libro si se estuviera intentando descubrir el mensaje transmitido a través del mismo. ¿Qué quería decir el autor realmente a quienes escribía? Detrás de todo ello se esconde la firme convicción de que el Dios inspirador de las Escrituras no elimina ni la propia visión ni el contexto en el que se desenvuelve el autor humano. Aunque Dios lo sabe todo, no ocurre así con el autor humano; y de ahí que las palabras empleadas por el autor bíblico no puedan hacerse servir como respuesta a todas las preguntas.

29. *A pesar del empleo de los citados métodos «críticos» por parte de los biblistas, sigo creyendo que hay libros y fragmentos de la Biblia que resultan muy difíciles. En su opinión ¿cuál es el libro más difícil de la Biblia?*

Como usted recordará estoy especializado en el estudio del nuevo testamento, de ahí que conteste a su pregunta cambiándola por la siguiente: ¿cuál es el libro más difícil del nuevo testamento? Y en tal caso, me inclinaría por distinguir nuevamente según haga la pregunta un estudioso de la Biblia o un simple lector. Y me va a permitir que me sitúe en el punto de vista de un lector, ya que es usted quien me plantea la pregunta. Me parece que, para un lector, el libro más difícil del nuevo testamento es el Apocalipsis o Revelación de Juan. En mi opinión, para un estudioso de la Biblia no resulta excesivamente difícil, ya que se ve obligado a leer otros libros del mismo género, como son los apocalipsis judíos repletos de vivas imágenes simbólicas del bien y del mal. Por tanto, el estudioso de la Biblia sabe que no ha de tomar al pie de la letra las imágenes del Apocalipsis sino que las ha de leer como las leían los judíos familiarizados con esta clase de libros.

Aun cuando hoy en día se emplea el término «apocalíptico» para designar acontecimientos inquietantes y extravagantes, el género literario del apocalipsis, según el estilo bíblico, apenas se emplea en la literatura contemporánea. Y de ahí que el lector

de hoy tienda a interpretar al pie de la letra los diversos esquemas numéricos y las predicciones de un final cercano. Esto crea una gran confusión. Por tanto, desde ese punto de vista, creo que el más difícil es el Apocalipsis.

30. *Ya que ha insistido en la dificultad del Apocalipsis o Revelación de Juan, ¿nos podría explicar brevemente su mensaje?*

Estoy encantado con que en su pregunta se mencionen los dos nombres con los que se designa este libro. Quizás habrían de ser tres los nombres ya que son muchos quienes preguntan sobre el Libro de las Revelaciones, un plural incorrecto, que puede dar una pista falsa ya que supone una serie de revelaciones dirigidas al autor. La palabra «apocalipsis» es casi una transliteración del griego *apokalypsis* y significa desvelar. «Revelación» es casi una transcripción de su equivalente en latín *revelatio* que también significa desvelar. Por tanto implica un conocimiento de lo que hasta ahora estaba tapado u oculto.

Me preguntó sobre el mensaje. Permítame que diga, ante todo, y con precisión, lo que no es. No hace falta que supongamos que el autor tenía un conocimiento del futuro lejano o que Dios se lo había dado. Por lo tanto son inútiles todas las especulaciones sobre la duración del mundo o sobre cuánto tiempo pasará hasta la vuelta de Cristo o la llegada del fin del mundo, especulaciones basadas en el Libro de la Revelación o en el Libro de Daniel que contiene otra serie de visiones apocalípticas. No obstante, estas especulaciones han angustiado a la gente durante dos milenios, ya que con el paso del tiempo distintos individuos han irrumpido blandiendo el libro del Apocalipsis para anunciar que ya comprenden el mensaje numérico y que ya saben que el final está cercano. Hasta ahora tales interpretaciones han sido erróneas: el mundo sigue aquí todavía.

El mensaje básico del Apocalipsis es de esperanza en tiempos de persecución. Sirviéndose de un lenguaje simbólico, como el de grandes bestias, dragones, inundaciones, fuego, etc., el autor describe su tiempo como de dura aflicción y de sufrimientos causados por el mal. En medio de todo esto, desea afianzar en sus lectores que es Dios quien tiene el control de todas las cosas y de ahí sus imágenes de un libro celestial en el que está escrito todo, o de un período de tiempo en el que las diversas actividades tienen un límite determinado, o de ángeles que pueden derro-

tar a las fuerzas del mal, o incluso de algunas bestias buenas que dominarán sobre las malas. Se está diciendo al grupo perseguido y sufriente que no se desespere ya que Dios pondrá fin a todo ello y se proclamará vencedor. El salvará a todos los que se hayan mantenido fieles y destruirá las fuerzas del mal. ¿Cuándo ocurrirá todo esto? Pronto. Y se puede decir «pronto» tanto si se escribe 500 años antes de Cristo (Ezequiel), o 250 años antes de Cristo (Daniel) o a finales del siglo I de la era cristiana (el Apocalipsis y escritos judíos como el IV de Esdras). «Pronto» se ha de entender desde el punto de vista de Dios y ha de contar con nuestra firme convicción de que Dios no va a permitir que se pisotee y se destruya a su pueblo indefinidamente.

Hay también un mensaje profundo al que me voy a referir brevemente. Existe la convicción de que lo que ocurre en la tierra —guerras, persecuciones y catástrofes— no es sino una parte pálida e insignificante de la realidad total. Mucho más importante es lo que ocurre en el cielo, mediante la alabanza divina a cargo de miríadas de ángeles y santos y la victoria divina sobre las fuerzas sobrenaturales del mal (como, por ejemplo, la de Miguel sobre Satanás). Un escritor apocalíptico a menudo ve lo celestial al mismo tiempo que lo terrenal, y aporta a los lectores el sentido de una realidad más amplia, que va más allá de este mundo. La magnífica liturgia del cielo viene a formar parte de la realidad si tenemos los ojos de la fe para percibirla. Y así hay una obligación en la tierra de participar en lo celestial sin quedar absorbidos totalmente por lo que podemos ver y tocar a través de nuestros sentidos. Lo místico, lo ultramundano, lo celestial, todo forma parte de la contribución apocalíptica al panorama más amplio de la fe y comprensión cristianas. Por esta razón me parece una farsa que en una obra como el Apocalipsis los fundamentalistas busquen principalmente las claves de la historia local actual. A menudo se les escapa lo esencial: la dimensión mística.

31. *Al contestar a la pregunta sobre el Apocalipsis habló de los fundamentalistas. Eso me interesa porque me reúno con otras personas interesadas en la Biblia y, aun cuando me encuentro cada vez más gente de la que se dice que es fundamentalista, no tengo muy claro el significado de esta palabra.*

Tiene usted mucha razón al reconocer que el contacto con el fundamentalismo es un problema creciente y yo diría que es un

problema nuevo especialmente para los católicos. Si se me permite un poco de historia, por lo que yo sé, el origen de la palabra «fundamentalismo» se remonta a principios de este siglo, poco después del año 1910. En aquel tiempo, bajo el impacto de la crítica bíblica —y ya le dije en una pregunta anterior que por crítica bíblica se entiende a menudo la crítica histórica— se produjo una considerable pérdida de fe en el aspecto sobrenatural de las Escrituras. Después de todo, cuando uno empieza a hacerse las mismas preguntas sobre los libros bíblicos que sobre los demás libros, puede quedar oscurecida la Biblia como palabra de Dios, especialmente si no se tiene una fe firme en su origen divino. En esta situación, dos ricos californianos del sur patrocinaron una serie de folletos destinados a defender lo fundamental de la religión cristiana, a saber, las doctrinas que guardan relación con la concepción virginal, los milagros de Jesucristo, la resurrección, la divinidad de Cristo, el infierno y una visión antidarwiniana de la creación.

Esto último lo digo como advertencia. Si bien los católicos compartiríamos la preocupación de los primeros fundamentalistas con respecto a lo esencial de la fe cristiana, podríamos distinguir entre aferrarnos a la doctrina de la creación y una visión de la creación que rechazara la evolución. Esto último no nos parecería algo fundamental en la fe cristiana. Más aún, como esta reacción se produjo entre los protestantes, no echaron mano, para apoyar estas doctrinas, de los credos y las tradiciones de la Iglesia. Todo el esfuerzo consistía en demostrar las doctrinas a partir de la Biblia, y la única manera era manteniendo el significado literal de la Biblia. El argumento era que cualquier desvío de la historicidad literal de cualquier parte de la Biblia abriría el camino a una pérdida de la fe en lo fundamental.

Como he intentado responder brevemente a esta pregunta, no voy a entrar en las diferencias existentes entre los fundamentalistas y los evangélicos. Desde un punto de vista práctico, lo que su pregunta presupone y también mi respuesta es una lectura literal de la Biblia como apoyo de la doctrina cristiana. Aplaudo, en parte, el empeño doctrinal de los fundamentalistas, pero estoy en total desacuerdo con el método que emplean. En mi opinión, una lectura literal de la Biblia no se puede defender intelectualmente y no es necesaria para preservar la doctrina cristiana básica.

32. *Pero ¿por qué los fundamentalistas constituyen actualmente un problema tan notorio? Hasta ahora nunca tuvimos que hacerles frente.*

Creo que, en su mayor parte, el fundamentalismo moderno, entendido como una interpretación literal y a la defensiva de la Biblia, es un fenómeno norteamericano. Sé que se ha extendido a otros países; pero el área principal donde se nutre se encuentra en los Estados Unidos, y más concretamente en su mitad meridional. En este país, con anterioridad a los años 60, los católicos vivían en las grandes ciudades del norte, donde a menudo, constituían una mayoría. No entraban en las Iglesias protestantes ni oían sus sermones. Por lo tanto, no se vieron afectados ni geográfica ni existencialmente por el fundamentalismo protestante. Tras la década de los 60, los católicos se trasladaron masivamente al sur, formando parte de las grandes migraciones a los estados del sur y del suroeste y a la costa occidental, y se encontraron allí con los fundamentalistas.

Es más, esto coincidió en el tiempo con la gran expansión de los medios de comunicación y así, aun sin entrar en las Iglesias protestantes, cuando ponían la radio o la televisión, escuchaban los comentarios a la Biblia de los fundamentalistas. Hace unos años vi unas cifras que indicaban que, en el sur, más de mil emisoras de radio y entre 65 y 70 cadenas de televisión, estaban en manos de los fundamentalistas bíblicos. Fue asimismo el momento en el que los católicos irrumpieron plenamente en la vida pública norteamericana. Con anterioridad a 1960, en una situación de aislamiento que los convertía casi en un gueto religioso, los católicos pudieron desarrollar una espiritualidad basada en las vidas de los santos, *La imitación de Cristo*, y los escritos devotos de san Francisco de Sales y de santa Teresa de Lisieux (por quienes siento el mayor respeto). Pero la Biblia es la única *lingua franca* de la religión en Norteamérica, la única manera en que se ha expresado tradicionalmente la fe, la doctrina y la espiritualidad. A causa de nuestro legado de la Inglaterra isabelina y puritana, éramos, al fin y al cabo, una república protestante en la que los católicos éramos o inmigrantes o extranjeros residentes.

Se ha de tener en cuenta, también, que una esmerada presentación de la Biblia no ha constituido realmente un elemento importante en la formación de la vida religiosa de los católicos. Sé que a partir de la renovación litúrgica y de la revisión del leccionario

empleado los domingos en las iglesias se está dando mayor importancia a la predicación a partir de la Biblia. Sin embargo, sigo creyendo que la predicación y la enseñanza catequética, en su mayor parte, siguen sin ser profundamente bíblicas. La Biblia, cuando puede oírse, resulta interesante, fascinante y cautivadora. Por tanto, cuando a principios de la década de los 60, los católicos oían, en los medios de comunicación fundamentalistas, comentarios sobre la Biblia, aun cuando se explicara de una manera literal, captaban su atención. Y empezaron a preguntarse: ¿Y cómo es que nunca jamás oí nada de esto? Y ésa es una pregunta sincera a la que debemos enfrentarnos. El hecho de que en el sur sus vecinos asistieran algunas veces a clases sobre la Biblia o la leyeran en sus hogares, les resultaba algo atractivo y era un buen medio para integrarse en su barrio. Y por supuesto, allí donde la mayoría de la población está constituida por personas que entienden la Biblia al pie de la letra, estas lecturas bíblicas eran fundamentalistas.

Hemos contado con muy pocos medios para contrarrestar estos contactos masivos, y en realidad, tampoco los tuvieron las grandes Iglesias protestantes, que vieron cómo un gran número de sus fieles se pasaban a los grupos fundamentalistas. Muy a menudo, la presencia de la Iglesia católica en esta zona sureña es minoritaria: el clero y los educadores no tienen una buena formación bíblica; no se ha realizado ningún esfuerzo masivo para presentar la Biblia adecuadamente en los medios de comunicación. (Podemos asistir a misas transmitidas por televisión pero se echa de menos una presentación bíblica inteligente y moderna, con una finalidad pastoral. No estoy hablando de comentarios piadosos sobre pasajes bíblicos). Probablemente podrían añadirse muchos otros factores de carácter social e incluso político, pero por lo menos he intentado explicarle por qué el atractivo que ejercen quienes se toman la Biblia al pie de la letra se ha convertido repentinamente en un factor importante en la vida de los católicos.

33. *¿Cómo se opondría al fundamentalismo bíblico?*

Se podrían decir muchas cosas sobre el particular. Pero me limitaré a presentar unas cuantas sugerencias.

1. No perdáis el tiempo discutiendo con los fundamentalistas sobre algunos textos bíblicos en particular. El problema es mucho

más amplio, implica una visión global de la religión, del cristianismo y de la naturaleza de la Biblia.

2. No ataquéis a los fundamentalistas como si fueran tontos e ignorantes. A menudo, la interpretación literal de la Biblia es una actitud de autodefensa incluso para gente extraordinariamente inteligente que se ha visto atrapada. Quieren preservar su fe en Dios y ésta les parece la única manera. Interpretarán vuestros ataques como un ataque a su fe. Algunos fundamentalistas están muy bien informados en arqueología y en lenguas bíblicas. Habrán elaborado argumentaciones apologéticas contra cualquier interpretación que no sea literal. Por ejemplo, si uno es contrario a la evolución, puede discutir que Dios ya creó al mundo con la existencia de fósiles en él, y que, por tanto, ¡la prueba de los fósiles en la evolución puede descartarse!

3. Si os encontráis con un fundamentalista convencido, cuidado con querer alejarle demasiado pronto del fundamentalismo. El resultado podría ser la pérdida absoluta de la fe en lugar de la aceptación de un punto de vista más equilibrado. El objetivo más importante no es destrozar a los fundamentalistas, sino ofrecer a quienes aún no han sido absorbidos por el fundamentalismo una fe más rica y una presentación más inteligente de la Biblia.

4. Esta última observación me lleva a la medida clave que debemos adoptar. La Biblia debe presentarse de manera inteligente y no al pie de la letra en los medios de comunicación, en las Iglesias, en las clases sobre la Biblia, etc. Si la gente quiere conocer la Biblia y los únicos que le ofrecen tal oportunidad son los fundamentalistas, acudirá a ellos. Por muy rica que sea la liturgia, y muy sólido el catecismo y una maravilla las devociones personales, si se prescinde de la Biblia, se corre un peligro. Se corre un peligro especialmente en el contexto norteamericano donde, como ya expliqué, la Biblia es la *lingua franca* de la religión. Aquí sólo se podrá hablar religiosamente si se emplea un lenguaje bíblico. Esto resulta peligroso a nivel personal dado que la Biblia ejerce un atractivo tan grande que nada debe ni podría reemplazarla.

5. Los sacerdotes católicos son pocos y no abundan entre ellos quienes sepan hacer una buena presentación de la Biblia. Al mismo tiempo, existe un verdadero interés entre los laicos y se habría de recurrir a ellos para que prestaran este servicio. Pero se les debe informar, y este cometido requiere personas instruidas

para que proporcionen algunas de las ideas iniciales básicas. Si como Iglesia reconocemos que se trata de un problema de primer orden, entonces debemos movilizar nuestras fuerzas a fin de proporcionar un liderazgo bíblico inteligente entre los católicos. Así se evitará que se conviertan en fundamentalistas. Como Iglesia, en mi opinión, esto está todavía por hacer. Tenemos conciencia de que hemos de enfrentarnos al reto del liberalismo excesivo o del laicismo. No vemos suficientemente el peligro a la derecha.

6. Este no es un peligro que afecte sólo a los católicos. No existe ningún motivo que impida que las grandes Iglesias protestantes y los católicos se unan en un esfuerzo común para presentar la Biblia inteligentemente. Algunas Iglesias protestantes ya han desarrollado excelentes medios para la lectura de la Biblia. El miedo a perder la doctrina católica si cooperamos con los protestantes es muy exagerado. Si fueran los dirigentes de distintas Iglesias quienes patrocinaran la colaboración en los medios de comunicación se vería simplemente que se trata básicamente de transmitir una visión fundamental e inteligente de la Biblia que respeta unas doctrinas cristianas en las que todos estamos de acuerdo.

7. En el fundamentalismo se encuentran algunos elementos que lo hacen atractivo. A menudo, los fundamentalistas tienen un gran sentido de comunidad y cuidan cariñosamente de sus miembros o de quienes asisten a sus grupos. Deberíamos darnos cuenta de que en nuestras grandes parroquias católicas, que a menudo reúnen a varios miles de personas los domingos, no tenemos ese mismo sentido de comunidad. Tendríamos que formar grupos más pequeños. Esto no era tan necesario en las ciudades del norte donde el estilo de vida era mucho más impersonal a todos los niveles. Pero en el ambiente mucho más campechano y abiertamente cordial de las ciudades del sur y del suroeste nos va a faltar poder de convicción si los fundamentalistas nos superan en este ambiente de fraternidad. El sentido de comunidad es un valor y tal vez tengamos que aprenderlo de ellos.

8. Los fundamentalistas proclaman a menudo un gran amor por Jesús. Hubo un tiempo en que los católicos también hacíamos esto muy bien en nuestras devociones populares. Tal vez hayamos perdido algo de ese estilo con la laudable adquisición de un lenguaje litúrgico que es menos emotivo. No obstante, el amor por Jesús ejerce un gran atractivo sobre los cristianos. Cuando

la gente lo descubre y se siente atrapada por él emocionalmente, ya no se puede resistir. No existe ningún motivo que impida a las grandes Iglesias proclamar con la misma fuerza ese amor por Jesús. No fue a un fundamentalista sino a Pedro a quien Jesús planteó por tres veces la pregunta: «¿Me amas?» (Jn 21). Si para conferir los ministerios y especialmente el de la predicación, convirtiéramos esto en una exigencia, tal como hizo Jesús antes de confiar a Pedro sus ovejas, tal vez estaríamos al mismo nivel que los fundamentalistas y haríamos que la gente se diese cuenta de que para ofrecer una imagen completa del cristiano hace falta, además de las obras y de la fe, el amor por Jesús.

(Véase también, más adelante, el Apéndice en el que se retoma la cuestión de la fe católica y el fundamentalismo).

34. *Hasta ahora usted ha ido contestando preguntas sobre la Biblia en general, con muchas referencias al antiguo testamento. ¿No es el nuevo testamento diferente? No fue escrito cientos de años después de los acontecimientos que describe, sino casi contemporáneamente. Seguro que podemos confiar en su historicidad.*

Su pregunta me recuerda a un profesor que tuve en el seminario. Insistía siempre en que se podía aplicar la crítica de las formas al antiguo testamento pero no al nuevo. Me parece que él entendía por crítica de las formas una disminución de la historicidad, pero su auténtico significado no es otro que el de indicar el carácter o género literario de un determinado libro, es decir, la imagen de la biblioteca a la que hice referencia anteriormente (cf. pregunta 20). Al igual que el antiguo también el nuevo testamento es una biblioteca, la de la Iglesia primitiva. Cuando usted dice que seguro que podemos confiar en su historicidad da a entender que la totalidad de sus veintisiete libros son historia, y no es así. Apenas se puede hablar de historia con respecto a las visiones simbólicas del Apocalipsis, como ya indiqué (cf. preguntas 29-30).

Muchas de las obras del nuevo testamento son epístolas o cartas. Tampoco aquí cuadran los criterios de historicidad. Por supuesto que quien escribe una carta no se inventa la situación a la que hace referencia, pero valora mucho más la calidad del mensaje que su historicidad. Por lo que hace referencia a que estas cartas sean contemporáneas de los acontecimientos que des-

criben, uno ha de enfrentarse al hecho de que si bien algunas de las cartas atribuidas a san Pablo fueron indudablemente escritas por él, otras probablemente las escribieron sus discípulos en su nombre, incluso después de su muerte. Con respecto a otras cartas del nuevo testamento, atribuidas a Pedro, a Santiago y a Judas, se repite un problema similar. Tal vez no se den en el nuevo testamento los mismos arduos problemas de historicidad que se encuentran en las narraciones del antiguo testamento, pero también el nuevo testamento tiene sus problemas.

35. *¿Cómo puede alguien que crea en la inspiración plantear el tema de la autenticidad de las cartas de Pablo? El nuevo testamento dice que Pablo las escribió.*

Tal vez podría empezar distinguiendo entre lo que dice y no dice el nuevo testamento. He oído a algunos lectores que, en la iglesia, empiezan la epístola diciendo: «Lectura de la carta del apóstol san Pablo a los hebreos». En el nuevo testamento no hay una clara indicación de que la Carta a los hebreos fuera escrita por san Pablo; y además, en el texto no hay ninguna referencia «a los hebreos». La identificación de los destinatarios de esta carta como «los hebreos» aparece en el siglo II (y no en el mismo texto) y la identificación de Pablo como su autor incluso aparece más tarde, y durante algún tiempo sólo en una parte de la Iglesia. La Iglesia de Roma fue muy reacia en aceptarla como carta de Pablo. Igualmente se habla de tres cartas de Juan. Pero no hay la más mínima referencia a Juan en el texto de dichas cartas; de nuevo se trata aquí de una suposición que aparece en el siglo II y no en el nuevo testamento.

Sin embargo, tiene usted razón con respecto a otras cartas en las que se identifica concretamente a su autor. Trece de las obras del nuevo testamento son cartas que llevan el nombre de Pablo en su texto. De esas trece, los biblistas, en su inmensa mayoría, atribuyen siete a Pablo como su autor: 1 Tesalonicenses, Gálatas, 1 y 2 Corintios, Filipenses, Filemón y Romanos. Aproximadamente un 90% de los críticos especializados creen que no fue el mismo Pablo el autor de las cartas pastorales (1 y 2 Timoteo, Tito); aproximadamente un 80% estaría de acuerdo en que no escribió Efesios; un 60% aproximadamente en que no escribió Colosenses; y algo más de la mitad en que no escribió 2 Tesalonicenses. Le doy estos porcentajes estimativos para subrayar que ésta

no es una ciencia absoluta; sin embargo, se trata de las opiniones de no pocos. Del mismo modo, en relación con las cartas católicas, un 95% aproximadamente estaría de acuerdo en que Pedro no redactó la 2 Pedro; un 75% aproximadamente en que no fue Judas el redactor de la carta que lleva su nombre o en que Santiago no redactó la suya. Y existen tantas posibilidades en pro como en contra de que Pedro tuviera alguna participación en la redacción de la 1 Pedro.

¿No nos garantiza la inspiración que cuando una carta lleva el nombre de Pablo o Pedro es él quien la escribió? En absoluto. Al igual que no porque se diga que Moisés escribió el Pentateuco está garanizado que fue Moisés quien efectivamente lo escribió. Existe la costumbre de atribuir una obra de importancia a una gran autoridad. Se recuerda a Moisés como el que recibió la ley y, por tanto, a Moisés se le atribuye la autoría de todo lo relacionado con la ley. A Salomón se le tenía por un hombre sabio y por eso se le atribuye todo lo relacionado con la sabiduría. A David se le recordaba como el cantor de salmos, y por tanto, se puede hablar del salterio de David, aun cuando no todos los salmos del salterio sean de David. Del mismo modo, tras la muerte de Pablo, sus discípulos, que seguían sus tradiciones, querían instruir a la gente sobre cuál habría sido el pensamiento de Pablo al enfrentarse con nuevas situaciones y se sentían libres para escribir en nombre de Pablo. Tal como ya he dicho anteriormente, escribir es una actividad humana y la inspiración divina respeta las normas propias de dicha actividad.

Para darle un ejemplo de cómo la intelectualidad católica ha evolucionado al respecto, permítame volver a la Biblia de Jerusalén de la que hice mención al contestar una pregunta anterior (pregunta 2). En la primera edición inglesa de La Biblia de Jerusalén uno se encontraba con esto: «Algunos críticos han llegado a la conclusión de que las cartas (pastorales) no fueron escritas por Pablo, sino por un falsificador que introdujo algunos detalles para que las cartas parecieran más auténticas y tan paulinas como fuese posible». En el comentario que hice sobre esa Biblia protesté enérgicamente por lo que tenía de prejuicio tal observación que no tenía en cuenta el hábito de escribir en nombre de otro (es decir, la pseudonimia). Me encantó leer en la Nueva Biblia de Jerusalén: «Tal vez, la mejor explicación sea que las cartas pastorales son cartas escritas por un seguidor de Pablo, conscien-

te de haber heredado su espíritu y que trataba de aconsejar e instruir en el gobierno de las Iglesias locales. Esta adopción de un nombre reverenciado en tales circunstancias era una costumbre literaria propia de aquellos tiempos». En mi opinión, eso viene a ser un reflejo de cómo ha progresado la crítica intelectual católica entre los años que van de 1950 a 1980.

36. *Su respuesta da a entender que no tiene mucha importancia que fuera el mismo Pablo o un discípulo suyo quien escribiera una determinada carta. Permítame entonces que le dé la vuelta a la pregunta: ¿por qué los exegetas pierden el tiempo para decidir si fue Pablo o no el autor de una carta?*

Mi respuesta no quería dar a entender que no tuviera importancia que fuera Pablo u otro quien escribiera una carta. Sólo trataba de contestar a la cuestión de si una comprensión adecuada de la inspiración nos permitiría afirmar que Pablo no escribió una carta que empezara con las palabras: «De Pablo, por la voluntad de Dios apóstol de Jesucristo...», y mi respuesta fue que sí.

Al contrario de lo que usted insinuaba, creo que supone una gran diferencia que sea Pablo u otro el autor de una carta. Nuestra imagen de cómo se desarrolló la Iglesia primitiva puede verse enormemente influenciada por la identificación del autor. Si Pablo escribió las cartas pastorales durante su vida significa que era ya una preocupación importante la estructura de la Iglesia y quiénes habían de ser presbíteros-obispos y cómo había de controlarse la enseñanza a principios de los años 60. Si la gran mayoría de los críticos están en lo cierto y no fue Pablo quien escribió esta carta, el problema surgía precisamente porque la generación apostólica, de la cual Pablo era un representante, ya había desaparecido, y por tanto, existía el problema de quién debería tener la responsabilidad de pastorear y enseñar a las Iglesias cristianas.

Si Pablo escribió las cartas a los colosenses y a los efesios durante su vida, entonces su teología había girado notablemente en el sentido de que la eclesiología ya empezaba a destacar, llegando casi a sustituir a la cristología como temática principal. Estas dos cartas tratan de la Iglesia como cuerpo de Cristo por el que se entregó. Mientras en sus cartas auténticas Pablo recalca a los cristianos que todos son miembros del cuerpo de Cristo, la visión colectiva de la Iglesia, casi como el objetivo y la meta

de la obra de Cristo, no queda tan resaltada como en las cartas a los colosenses y a los efesios. Entonces nos estamos preguntando dónde empezó exactamente la eclesiología a ocupar un primer plano en la primera etapa cristiana. Puedo dar muchos más ejemplos de la importancia que tiene toda la problemática derivada de quién sea el autor de los escritos.

37. *Si Pablo no escribió esas cartas, aun cuando estén inspiradas, ¿tienen menos autoridad?*

Yo contestaría a esa pregunta con un rotundo no, aun sabiendo que son muchos los exegetas, incluso católicos, que implícitamente están en esa onda. Ya indiqué que las cuestiones sobre la estructura de la Iglesia, especialmente la necesidad de presbíteros-obispos, constituyen la temática de las epístolas pastorales. Quienes quisieran reconstruir hoy una Iglesia sin autoridad eclesiástica, o con una menor autoridad, o deseando introducir cambios arrolladores en la naturaleza de esa autoridad, argüirían que dichas cartas no fueron escritas por Pablo y que, por tanto, no tienen tanta importancia.

Usted planteó su pregunta diciendo: aun cuando las cartas no escritas por Pablo están inspiradas, ¿tienen la misma autoridad que las cartas auténticas? Yo me remontaría con mi respuesta afirmativa no simplemente hasta la inspiración sino hasta la misma naturaleza del canon. Al aceptar estas cartas en el canon, la comunidad cristiana se ha comprometido a vivir de acuerdo con ellas y bajo su autoridad. Confío haber dejado claro que no tengo una visión fundamentalista de la revelación o de la autoridad de las Escrituras, pero veo otro tipo de fundamentalismo por parte de quienes simplemente descartan las obras canónicas o la importancia que tienen apoyándose en dudosos argumentos sobre sus autores. El compromiso de la Iglesia con las Escrituras, como norma fundacional de su vida, tiene más entidad que saber simplemente quién fue el autor de una determinada obra en la Iglesia primitiva. Si se insiste demasiado en la autoridad apostólica (que prácticamente quiere decir que su autoría se remonte a un tiempo anterior a mediados de los 60), la mayor parte del nuevo testamento perdería su autoridad. El autor de las cartas pastorales tenía que hacer frente a una situación con la que no había tenido que enfrentarse Pablo durante su vida. La respuesta que da a esa situación en nombre de Pablo merece mucho más

crédito que las recomposiciones fantasiosas sobre lo que Pablo pensaba cuando vivía, recomposiciones no basadas en datos consistentes y que por lo general no son sino un reflejo de lo que habría gustado a quien las presenta que hubiera sido el pensamiento de Pablo.

38. *Cuando se le preguntó sobre la historicidad del nuevo testamento, usted se ciñó a las cartas de Pablo. ¿Qué nos dice de los evangelios? ¿es fidedigna la presentación que nos hacen de Jesús?*

Muy a menudo, como respuesta global se nos dice que los evangelios no son biografías, y en general eso es verdad. Normalmente, la intención principal de un biógrafo es escribir la vida completa de una persona determinada, recogiendo todo lo que se pueda saber sobre ella. Dos de los evangelios (Marcos y Juan) no nos dicen nada sobre los orígenes de Jesús, de su nacimiento, o de su vida anterior al encuentro con Juan Bautista. Marcos jamás menciona el nombre del padre legal de Jesús (José) y Juan jamás menciona el nombre de su madre (María; sí habla de la «madre de Jesús», pero nunca nos da su nombre, si tuviésemos sólo a Juan, no sabríamos que se llamaba María). Esas lagunas ejemplifican la ausencia en los evangelios de una gran cantidad de datos biográficos que habrían sido incluidos si los evangelistas hubiesen escrito una biografía de Jesús.

Con todo, yo recalcaría que mientras los evangelios, en general, no son biografías, el evangelio según Lucas, al estar relacionado con el libro de los Hechos, que narra la historia en sentido amplio de los primeros cristianos, al relatarnos la concepción de Jesús, su nacimiento y juventud, estaría más cerca de una biografía que los demás evangelios. Asimismo, si bien ningún evangelio nos da un relato completo o desapasionado de la vida de Jesús, todos ellos nos proporcionan algunos datos históricos sobre las circunstancias que rodearon su vida, sus palabras y sus actos. Por tanto, la afirmación de que los evangelios no son biografías, en modo alguno significa que sus retratos sean simples apreciaciones teológicas: son interpretaciones de una vida real, de unas palabras reales y de unos hechos reales.

39. *Crecí leyendo vidas de Cristo en la escuela y en los retiros. Usted acaba de decir que él vivió una vida real. En cambio, me*

parece que se ven muy pocas vidas de Cristo en nuestros días. ¿Cuándo se produjo este cambio de enfoque?

Su pregunta asume correctamente la conexión existente entre tratar los evangelios como biografías y escribir vidas de Cristo. Si no se considera a los evangelios ni como biografía ni como historia, resulta mucho más difícil reunir todo lo que sabemos de Jesús en una «vida», ya que los estudiosos saben que esas ausencias de información dificultan el objetivo. Con respecto a cuándo empezó ese enfoque menos biográfico y, por consiguiente, se produjeron menos vidas de Cristo, la respuesta depende de a quién nos refiramos. El cambio de enfoque con respecto a los evangelios es el resultado de la crítica bíblica, y destacados estudiosos protestantes ya empleaban esa crítica con respecto a los evangelios el siglo pasado. (Para ver lo que entiendo por crítica, les remito a la pregunta 28). Los católicos llegaron con retraso a la aceptación de un enfoque crítico moderno del nuevo testamento y de los evangelios. Con todo, y como ocurre a menudo, cuando tras prolongadas dudas nosotros los católicos aceptamos nuevos enfoques, procedemos con una declaración oficial de la Iglesia sobre nuestra postura. Los protestantes empleaban estos métodos mucho antes de que fueran aceptados por los católicos, pero las Iglesias protestantes no se han comprometido oficialmente con ellos de la misma manera que sí lo ha hecho la Iglesia católica.

Concretamente, en el período inmediatamente anterior al Vaticano II y durante el concilio, en círculos católicos oficiales se produjo un vivo e incluso enconado debate sobre los evangelios y su historicidad. Culminó en 1964 cuando la Pontificia Comisión Bíblica (por aquel entonces un órgano oficial de la Iglesia que enseñaba con autoridad vinculante cuando el papa daba su aprobación) emitió un documento sobre «La verdad histórica de los evangelios». Los especialistas que redactaron el documento querían proponer una posición equilibrada inspirándose en sus colegas protestantes y católicos. Ofrecían una imagen del proceso de formación de los evangelios que llevaba a la conclusión de que los evangelios ni son una crónica literal del ministerio de Jesús ni recogen unos relatos concretos simplemente porque se recordaban. Estoy muy de acuerdo con esa manera de expresarse y creo que también lo estarán muchos otros especialistas en el nuevo testamento.

40. *¿Podría concretar más? Si los evangelios no son ni relatos literales del ministerio de Jesús ni biografías, ¿qué son? ¿cómo debemos entenderlos?*

No le negaré que podrían darse distintas respuestas a su pregunta por parte de los biblistas. Pero mi respuesta seguirá la pauta facilitada por el documento de la Pontificia Comisión Bíblica a la se hizo alusión en la respuesta anterior. Así se puede ver, por lo menos, cómo enfocó el tema toda una comisión de expertos y que mi respuesta concuerda con la postura oficial de la Iglesia católica. Tal vez va a ser una respuesta algo extensa pero creo que se va a poder seguir si digo, para empezar, que se dan tres etapas en el desarrollo de una tradición sobre Jesús hasta llegar a la redacción de los evangelios.

En *la primera etapa* el proceso empezó con la vida pública de Jesús: el período de su actividad en Galilea y sus alrededores, donde predicó y curó. La Pontificia Comisión Bíblica insiste en que Jesús realizó hechos sorprendentes y proclamó su mensaje mediante la palabra, de modo que sus seguidores (especialmente los que se desplazaban con él, algunos de los cuales serían conocidos más tarde como los apóstoles) oyeron y vieron lo que dijo e hizo. Es muy importante subrayar que fueron las palabras y los hechos de alguien que vivió como un judío de Galilea en el primer tercio del siglo I; su manera de hablar, los problemas con los que se enfrentó, su vocabulario y su manera de pensar fueron los de un judío galileo de ese tiempo concreto. Muchos de los fallos que se dan en la comprensión de Jesús y en la aplicación errónea de su pensamiento se debe a que se le aísla del tiempo y del espacio en que vivió para imaginarse que estaba tratando de unos temas con los que nunca tuvo que enfrentarse.

La segunda etapa en el desarrollo de la tradición de Jesús, que desembocaría en la aparición de los evangelios, consistió en una fase de predicación que se llevó a cabo tras la muerte y resurrección de Jesús. Cronológicamente la primera etapa correspondería, en mi opinión, al primer tercio del siglo I, y la segunda etapa al segundo tercio (hasta el año 65 aproximadamente). Quienes habían visto y oído a Jesús y le habían seguido fueron confirmados por la resurrección y acabaron creyendo en él designándolo con diversos títulos (Cristo y Mesías, el Señor, el Salvador, el Hijo de Dios, etc.). Cuando lo anunciaron, contaron la historia de lo que habían visto y oído bajo la influencia de la fe que aho-

ra tenían y que iluminaba para ellos la importancia de esos acontecimientos pasados. Así que no se intentaba informar, con una objetividad simple e incolora, de lo que Jesús había dicho y hecho. Su información más bien quedaba iluminada por una fe que los predicadores querían compartir.

Con el tiempo, otros que no habían visto ni oído a Jesús también se dedicaron a anunciarlo apoyándose en el testimonio de quienes fueron testigos directos, de manera que la predicación era una combinación de la narración de unos testigos oculares y de otros testigos no oculares. No es algo que nos estemos inventando: en 1 Cor 15, Pablo tras referirse a una fórmula que recoge de la tradición sobre la muerte, sepultura, resurrección de Jesús y las apariciones (15, 3-5), menciona a Cefas (Pedro) y a los Doce (que habrían sido los testigos oculares) y también se menciona a sí mismo (y él no había sido testigo ocular del ministerio de Jesús). Y luego dice a los destinatarios de su carta: «En cualquier caso, tanto ellos como yo, esto es lo que anunciamos y esto es lo que habéis creído».

Otro factor, además del enriquecimiento de la tradición sobre Jesús por la fe de los testigos y por la aparición de los testigos no oculares en la predicación, fue la necesaria adaptación de la predicación para un nuevo auditorio. Si Jesús fue un judío galileo del primer tercio del siglo I, el evangelio se predicó en las ciudades a judíos y gentiles urbanos; se predicó, en definitiva, en griego, una lengua que Jesús normalmente no hablaba en Galilea (suponiendo que lo hablara). Todo ello entrañaba una gran labor de traducción en el sentido más amplio de la palabra, y esta traducción destinada a hacer que el mensaje fuese, a la vez, inteligible y vivo para las nuevas audiencias, forma parte del desarrollo de la tradición de los evangelios.

La tercera etapa implicaba la redacción propiamente dicha de los evangelios tal como los conocemos. Esta etapa se desarrollaría en el último tercio del siglo I, Marcos alrededor del año 70, Mateo y Lucas entre los años 80 y 90, y Juan en los 90, todo ello aproximadamente, con un margen de unos diez años de más o de menos. Algunos de los fragmentos de la tradición de Jesús probablemente ya estaban escritos antes de que los evangelistas redactaran sus respectivos evangelios, pero no han llegado hasta nosotros ninguno de esos escritos anteriores a los evangelios. Una clave para entender la tercera etapa tal vez sea que ninguno

de los evangelistas fue testigo ocular del ministerio de Jesús. Todos ellos serían lo que podríamos denominar como cristianos de la segunda generación: habían oído a otros hablar de Jesús y se pusieron a ordenar por escrito, en el evangelio, la tradición recibida. Esta clave nos ahorrará muchos de los problemas que atormentaron a toda la generación de comentaristas que nos precedieron y que pensaban que algunos de los evangelistas habían visto lo que describían. Según esa interpretación, Juan que describe en el capítulo 2 la expulsión de los mercaderes del templo al principio del ministerio de Jesús y Mateo que la describe en el capítulo 21 al final de su ministerio, sólo tendrían razón en el caso de que la expulsión del templo hubiera ocurrido esas dos veces y cada evangelista optó por conservar sólo una de ellas. En cambio, teniendo en cuenta la clave que acabo de proponer, ninguno de los dos escritores fue testigo ocular de los hechos, cada uno de ellos recibió en la tradición de Jesús una versión del relato de la expulsión de los mercaderes del templo; tal vez ni el uno ni el otro supiera en qué momento del ministerio de Jesús se produjo esa escena ya que no estaban allí; ahora bien, cada uno lo incluyó al escribir su evangelio en el lugar más adecuado para su propósito. Podría seguir ofreciendo más ejemplos en los que la teoría del evangelista testigo ocular ha de recurrir a la repetición de los hechos o a otras explicaciones poco razonables, y en cambio la teoría del evangelista que no fue testigo ocular ofrece una solución muy simple, puesto que explica por qué los evangelios, que frecuentemente contienen el mismo material, lo organizan normalmente de distinta manera. La conclusión de todo esto puede quedar resumida en que los evangelios siguen un orden lógico pero no necesariamente cronológico. Cada evangelista ha ordenado su material según su propia concepción de Jesús y según su voluntad de caracterizar a Jesús de tal modo que fuera una respuesta a las necesidades espirituales de la comunidad a la que dirigía su evangelio. Así cada evangelista aparece como autor de la totalidad de su evangelio, en el que da forma a la tradición, la desarrolla y la selecciona, y como teólogo en plenitud orienta esa tradición hacia un objetivo concreto.

Por tanto, como respuesta global a la pregunta sobre lo que son los evangelios diría que vienen a ser como un proceso que se va dando en la tradición de Jesús que abarca sus palabras, sus hechos, su pasión, muerte y resurrección. Este proceso lo organi-

zó, montó y modeló un evangelista en el último tercio del siglo I para atender las necesidades espirituales de los lectores cristianos a los que se dirigía. A eso se debe que el documento de la Pontificia Comisión Bíblica, que he resumido en tres etapas, considere a los evangelios como históricos pero no como una memoria exacta o una narración literal.

41. *Este enfoque moderno de los evangelios como resultado del desarrollo de una tradición ¿qué efectos prácticos ha tenido en nuestra utilización espiritual de los evangelios?*

Permítame que le conteste con un ejemplo práctico. Basta con fijarse en el leccionario dominical (esa colección de lecturas del antiguo y nuevo testamento de las que nos servimos en la Iglesia para las celebraciones litúrgicas), un leccionario que, en líneas generales, son muchas las Iglesias cristianas que lo aceptan. En la Iglesia católica, antes de que se introdujera el leccionario actual, se oían todos los domingos del año los mismos 52 pasajes. Dichos pasajes estaban tomados de los cuatro evangelios aleatoriamente, de manera que un domingo los feligreses podían oír un pasaje de Mateo y al siguiente uno de Lucas, pero raras veces uno de Marcos. En mi experiencia como sacerdote no era raro que se predicara sobre un pasaje, como por ejemplo, la parábola del sembrador, sin que se dijera de dónde se había tomado. Ello se debía a que ni el sacerdote ni los feligreses suponían que eso pudiera variar el sentido del pasaje: Jesús había relatado la parábola y los evangelistas no eran sino sus simples cronistas.

Sin embargo, en el nuevo leccionario, que abarca tres años, las lecturas del primer año están tomadas de Mateo, del segundo de Marcos y del tercero de Lucas. Las lecturas del evangelio de Juan se reservan para unos períodos determinados como la cuaresma y la pascua. Esta organización reconoce la importancia que tiene localizar una perícopa determinada (o sea, el pasaje del evangelio del día) en el evangelio del que fue tomada, porque el contexto de todo el evangelio da un sentido a aquella perícopa. Por ejemplo, la escena de la multiplicación de los panes se narra en los cuatro evangelios, pero puede tener un significado diferente en cada uno de ellos según la lógica del evangelista. Quizás no todos los predicadores tengan conciencia de ello; con todo, la distribución del leccionario puede servir de estímulo para que vaya adquiriendo esa conciencia.

42. *Ha dicho usted que los evangelistas no fueron testigos oculares. Se nos ha enseñado que Mateo y Juan escribieron los evangelios y fueron testigos oculares del ministerio de Jesús.*

Esa es una reacción generalizada entre los católicos, y es muy comprensible porque se nos enseñó exactamente así, hasta 1960 aproximadamente. A principios de este siglo, la Pontificia Comisión Bíblica emitió respuestas oficiales a toda una serie de preguntas que el desarrollo del estudio crítico de la Biblia (especialmente entre los protestantes) había suscitado. Insistía en que el evangelio que aparece en primer lugar en el nuevo testamento era sustancialmente obra (quizás traducida) de Mateo, uno de los doce. (Respondía también a preguntas sobre el antiguo testamento: Moisés escribió el Pentateuco, Isaías está constituido por un solo libro, Daniel fue escrito en el siglo VI a. C.).

Sin embargo, a mediados de los años 50, tal como indiqué anteriormente (pregunta 24), el secretario de la misma Pontificia Comisión Bíblica comentó que los católicos gozaban ya de plena libertad con respecto a dichos decretos salvo en lo que afectara a la fe y a la moral (y en realidad ése no era el caso en ninguna de estas cuestiones). Lo que quiere decir que mientras que para aquellos católicos la enseñanza de la identidad de los evangelistas estaba vinculada a una respuesta oficial de la Iglesia, ahora ya no es así. Los católicos gozan de la misma libertad que cualquier otro para expresar sus puntos de vista sobre la identidad de los evangelistas. A propósito, este embarazoso cambio público de parecer con respecto a una postura fuertemente implantada pone de relieve lo peligroso que resulta invocar la autoridad de la Iglesia para dar por solucionadas cuestiones que son básicamente científicas, cuestiones no sobre la doctrina sino sobre los autores, la datación y el tipo de su composición. La fe y la moral constituyen el área restringida en la que actúa el Espíritu santo como guía de la Iglesia.

La opinión de que los evangelistas no fueron testigos oculares directos del ministerio público de Jesús se vería apoyada aproximadamente por un 95% de los biblistas contemporáneos. El decreto de la Pontificia Comisión Bíblica de 1964 (cf. pregunta 40) no se refirió directamente a la identidad de los evangelistas si bien los describió muy claramente como distintos de los que predicaron en la segunda etapa y así crearon implícitamente una distinción entre evangelistas y predicadores, algunos de los cuales

habían sido compañeros de Jesús. Sin embargo, debo advertirle que la Iglesia ha continuado y con toda probabilidad continuará utilizando la antigua denominación de «apóstoles y varones apostólicos» para designar a los autores de los evangelios, pero no para enseñar que fueron testigos oculares sino para recalcar la conexión entre sus obras y el testimonio apostólico.

Permítame añadir que los títulos que leemos en el nuevo testamento, por ejemplo, «Evangelio según san Mateo» (y nótese que en los textos más antiguos se lee «según» no «de»), son el resultado de los estudios de finales del siglo II que intentaban identificar a los autores de las obras que carecían de identificación. Ninguno de los evangelistas se identificó en su obra. Lo más cercano que encontramos al respecto en los evangelios se encuentra en el cuarto evangelio en donde se lee que un testigo ocular, «el discípulo a quien Jesús amaba», fue la fuente de lo que aparece en ese evangelio (Jn 21, 24), y sin embargo, en ese mismo evangelio jamás se identifica al discípulo a quien amaba Jesús. Si en el siglo I se hubiera planteado la pregunta: «¿De quién es este evangelio?», la respuesta sería parecida a lo encontramos en lo que aparece escrito al iniciarse el evangelio que actualmente conocemos como evangelio según Marcos. Ese evangelista escribió: «Principio del evangelio de Jesucristo».

43. *Según su interpretación la tradición procedente de Jesús fue modificada y desarrollada en etapas anteriores a los evangelios. ¿No nos vemos involucrados en ese mismo tipo de desarrollo siempre que aplicamos los evangelios a nuestros días?*

Yo respondería a esa pregunta con cierta cautela. Las tres etapas del desarrollo que culminaron en los evangelios escritos de las que ya he hablado (pregunta 40) llevaron a la redacción de unos libros que Dios, en su providencia, destinaba a la orientación de los cristianos de todos los tiempos y que tenemos como libros inspirados. Una vez redactados esos libros de las Escrituras, representaban una etapa definitiva de la tradición de Jesús, es decir, definitiva en el sentido de que todas las generaciones posteriores se servirían de ellos como la clave de lo que Jesús dijo e hizo, y por lo tanto, en el sentido de que estos libros constituyen la norma de la fe cristiana. No hay duda de que cada generación de cristianos debe proseguir ese proceso de traducir, adaptar y mantener vivo el mensaje de Jesús para los nuevos

tiempos. Pero lo hacemos meditando sobre los evangelios escritos o sobre el nuevo testamento (o sobre la Biblia); no redactamos unas nuevas Escrituras. Claro que escribimos nuevos libros (al igual que la Iglesia hace nuevas declaraciones) incorporando las interpretaciones actuales de Jesús a la luz de nuevas preguntas; pero ninguno de ellos adquirirá el mismo nivel que los evangelios del siglo I. No se tendrán como inspirados por Dios del mismo modo que las Escrituras. Hoy en día, se está elaborando un proceso similar de pensamiento, reflexión y desarrollo, pero este proceso posterior a los evangelios viene determinado por los evangelios propiamente tales como única norma y guía.

No obstante, su pregunta incluye también algunas de las implicaciones de nuestra interpretación actual de los evangelios. Es interesante reflexionar sobre las dos interpretaciones de los evangelios que he contrastado, y qué tipo de cristianos podrían crear. En una interpretación biográfica según la cual los evangelios transmiten palabra por palabra todo lo que Jesús hizo y dijo, de manera que no se ha producido ningún cambio desde su tiempo hasta el de los evangelistas, la función clara (y única) en la predicación y proclamación es la de preservar: tomar lo que Jesús dijo e hizo y repetirlo, sin añadir ni quitar nada, sin modificaciones periódicas. En la interpretación que he subrayado, en la que se da un desarrollo, una modificación, una selección, etc., entonces cada etapa presta su propia contribución. Los cristianos que comprendan esto verán que deben contribuir en su época a la proclamación, a la comprensión y al desarrollo del mensaje sobre Jesús (pero ahora dependiendo de los evangelios escritos, como ya he dicho). Por tanto, estas dos interpretaciones crean distintos modelos de cristianismo: el uno es de simple e inmutable conservación; el otro, de constante progreso y adaptación al mismo tiempo que conserva. Quienes estén bajo la influencia del primer modelo se verán enormemente amenazados por el cambio, puesto que podría interferir desastrosamente en la conservación y alterar la manera de entender la tradición. Quienes estén bajo la influencia del segundo modelo es muy probable que vean en el cambio nuevas oportunidades para la interpretación y comprensión del mensaje de Jesús y de sus implicaciones.

Me parece obvio que esta última interpretación es la más fiel a las tremendas innovaciones que el mismo Jesús llevaba a cabo. Me gusta contar la siguiente anécdota que ocurrió en una visita

que realicé a una diócesis en la que se dedicaba todo un año a la evangelización, la enseñanza y otros aspectos relacionados con la transmisión del mensaje cristiano. Para plasmarlo gráficamente habían diseñado una pancarta que reflejaba su intención. Recuerdo que se veían dos manos que bajaban de las nubes y dos manos de un hombre que se elevaban desde la tierra hacia lo alto, y en la inscripción se leía: «Transmite lo que has recibido». Me preguntaron que qué opinaba de la pancarta y respondí que era preciosa, pero que me hubiera gustado que a su lado hubieran puesto otra con esta inscripción: Pero antes de que lo transmitas aporta tu propia contribución. Debería recalcarse la necesidad de que cada generación aporte su contribución para una mejor comprensión de Jesús. Una de las parábolas de Jesús hablaba de un hombre que se sentía muy feliz de transmitir lo que había recibido; metió en un pañuelo todo el dinero que su amo le había dado y lo escondió bajo tierra para que nada se perdiera. El juicio que mereció ese hombre es bien conocido; se le consideró un siervo inútil por no haber añadido nada a lo recibido. Las adiciones y el desarrollo de la tradición de Jesús en las etapas de formación de los evangelios me parece que vienen a ser una parábola del deber esencial del cristiano de proclamar a Jesús.

44. *Pero esta interpretación de los evangelios que supone el desarrollo de una tradición ¿no significa que básicamente ya no han de considerarse como históricos?*

No. Yo insistiría en que son históricos en el sentido de que surgen y contienen básicamente la tradición de lo que Jesús hizo y dijo durante su vida. Sin embargo, no se trata de narraciones literales de lo que hizo y dijo, aunque sean históricos. No son informaciones como las que, hoy en día, nos proporciona una grabación, o los periodistas que toman notas y las transcriben para su publicación al día siguiente.

Resulta interesante que fue precisamente bajo el título de «la verdad histórica de los evangelios» como la Pontificia Comisión Bíblica presentó su enfoque de 1964. Al final de su exposición de las tres etapas del desarrollo (pregunta 40), la Comisión hacía un comentario sobre la relación entre historia y tradición en desarrollo, indicando que la veracidad del relato no se ve afectada por el hecho de que los evangelistas relaten las palabras y los hechos del Señor con un orden distinto y no expresen sus pala-

bras literalmente, aun cuando conserven el sentido de las mismas. La razón por la que la verdad no se ve afectada es porque la doctrina y la vida de Jesús no se contaron simplemente para que fueran recordadas sino para que fueran predicadas a fin de ofrecer a la Iglesia una base para la puesta en práctica de la fe y de la moral. Permítanme que resuma todo lo que he dicho hasta aquí: Esta proclamación del material del evangelio que fluye del ministerio de Jesús no tiene una intención biográfica ni pretende una conservación literal; tiene como meta su adaptación a las necesidades de quienes están oyéndolo, y es así y dentro de ese encuadre, como puede llamarse histórico.

45. *Todo eso parece estupendo, pero es demasiado genérico. En concreto, ¿podemos estar seguros de las palabras que dijo Jesús exactamente a lo largo de su vida?*

Podemos estar seguros de las palabras que escribieron Marcos, Mateo, Lucas y Juan. Eso es lo que el Espíritu santo inspiró y lo que Dios nos ha dado. Cuando intentamos retroceder más allá de esos evangelios escritos para reconstruir unas etapas anteriores, estamos ejercitando la curiosidad, perfectamente comprensible, de los tiempos modernos; pero debemos reconocer que Dios en su providencia no nos dio esas etapas anteriores. Por tanto, tales reconstrucciones adolecerán siempre de las limitaciones de los instrumentos propios de nuestra investigación.

En algunos casos, al fijarnos en un dicho y en sus variantes en dos, tres o cuatro evangelios, podemos llegar con bastante plausibilidad a la forma en que Jesús lo pronunció y podemos averiguar en qué tradición se produjeron las variantes y por qué motivo. Otras veces no podemos alcanzar tal plausibilidad y simplemente tenemos que aceptar dos variantes distintas del mismo dicho de Jesús. Por supuesto: no es imposible que Jesús dijera una misma cosa de dos maneras distintas, pero no debemos recurrir a esta solución como la explicación normal. La explicación normal sería que a treinta o cincuenta años de la muerte de Jesús, sus dichos habrían experimentado algunas variaciones. Si uno repasa su propia experiencia se dará cuenta de que no resultan extrañas esas variaciones de un mismo relato oral.

Sin embargo, permítame que haga dos observaciones positivas para que no se sienta defraudado por las limitaciones que acabo de señalar, limitaciones que no han de imputarse a los biblistas

ya que no fuimos nosotros quienes escribimos los evangelios. Las diferencias y variaciones en las palabras de Jesús que nos han llegado aparecen objetivamente ante nuestros ojos en los cuatro evangelios; todo lo que los biblistas tratan de hacer no es más que explicar unas discrepancias que están ahí desde hace más de mil novecientos años. La primera observación positiva es que las variaciones que encontramos en determinadas palabras de Jesús muestran el valor polivalente de su enseñanza. Se ha desarrollado de distintas maneras precisamente porque contenía inherentemente la posibilidad de aplicarse a distintas situaciones con distintos matices. Yo comparo las variaciones de los cuatro evangelios con lo que ocurre con un gran diamante o una piedra preciosa expuesta en la sala de un museo. El diamante está colocado sobre un soporte en el centro de una vitrina de cristal iluminada por los cuatro costados; cuando se entra en la sala se puede ver una de sus caras y admirar su belleza pero sólo al dar una vuelta a su alrededor puede apreciarse toda la belleza en su conjunto. Las variaciones que los evangelistas han conservado o que incluso han realizado ellos mismos son percepciones distintas de una misma enseñanza de Jesús.

La segunda observación positiva nos recuerda que, cuando Jesús hablaba, muchos no lo comprendían y no creían. Si se tuviera una grabación exacta de sus palabras se tendría un mensaje que a menudo no era comprendido. Lo que tenemos en la tradición desarrollada, presentada en los cuatro evangelios, es un mensaje que surge de la fe y que se adapta para provocar la adhesión en una audiencia que lo pueda comprender. Así se puede explicar por qué, en la providencia de Dios, el Espíritu santo no inspiró una descripción literal, palabra por palabra, de todas y cada una de las palabras y de los hechos de Jesús, sino la elaboración de una tradición en desarrollo. La simple repetición no produciría necesariamente la fe. La tarea evangélica que implica la conservación, adaptación, explicación y reordenación forma parte de lo que hace que los evangelios sean una «Buena Nueva».

46. *Permítame que insista. ¿Puede darnos una idea de qué tanto por ciento de las palabras de Jesús recogidas en los evangelios han sido modificadas y cuántas no?*

Si tengo que ser franco, no puedo. Y si intentara una respuesta tendría que advertirle que otros biblistas podrían dar respuestas

muy distintas. En gran parte depende de los criterios empleados para determinar su autenticidad; y constato que algunos biblistas, en su deseo por aparecer de una precisión absoluta, son minimalistas en su enfoque de la autenticidad. Yo me inclino por ser más conservador al respecto; y mi postura es que los desarrollos específicos que van más allá de las palabras auténticas de Jesús tendrían que demostrarse, al menos su plausibilidad, y no suponerse sin más. Los biblistas más radicales empezarían por el otro extremo y defenderían que se debe partir de la acción creativa de la Iglesia a no ser que se pueda demostrar que deriva de Jesús. Sin embargo, ¿sería lógico que quienes proclamaron a Jesús no estuvieran realmente interesados por lo que él dijo, sino sólo por sus propias percepciones creativas de un significado que pudieran relacionar con él? Toda la fuerza de la declaración de la Pontificia Comisión Bíblica sobre «La verdad histórica de los evangelios» (cf. pregunta 40) no es otra que la de acentuar la continuidad sustancial que se da desde Jesús hasta los evangelios, y ésa es también mi postura.

47. *Hasta ahora, preguntas y respuestas han tratado de lo que Jesús dijo. Creo que hay un problema mayor con respecto a lo que hizo Jesús. ¿Hasta qué punto son auténticos los milagros de Jesús?*

En algunas respuestas, especialmente las de los movimientos más radicales en el estudio bíblico moderno, aparece otro factor al hablar de los milagros: en nuestro mundo moderno hay quienes dudan de la existencia de los milagros. (No voy a entrar ahora en la definición del milagro, ni en si es un desafío de todas las leyes de la naturaleza, etc. No quiero esconderme tras las sutilezas del lenguaje. Todos sabemos de qué se trata: de la curación de enfermos, de la resurrección de muertos, de la calma de tempestades, etc.). El famoso pensador alemán Rudolf Bultmann catalogó los milagros del evangelio como no históricos basándose en el principio filosófico general de que la gente moderna no cree en los milagros. Yo rechazo, al igual que muchos otros, que una respuesta filosófica sea la solución de un problema histórico. Una comprensión filosófica moderna de la realidad no debe asumirse como lo absolutamente correcto y normativo de lo que podría haber sido. Ni tampoco es realmente cierto que la gente moderna no crea en milagros. Aun cuando se diga que los que creen

en los milagros no son modernos, sospecho que si se hiciera una encuesta serían más numerosos quienes creen en los milagros que los que no.

Me parece que los milagros deben tratarse de la misma manera que las palabras de Jesús. Si vamos más allá de los evangelios (y los evangelistas ciertamente creyeron que Jesús hizo cosas milagrosas) hasta la tradición más primitiva, nos encontraremos con que la aparición de Jesús como alguien que cura tiene la misma antigüedad que su aparición como alguien que se expresaba mediante parábolas. Por consiguiente, y en cuanto hace referencia a la antigüedad de la tradición cristiana, no veo razón para descartar lo milagroso en el ministerio de Jesús. En efecto, uno de los primeros recuerdos que de él se tienen puede haber sido que hacía cosas maravillosas, un recuerdo que podía haberse extendido no sólo entre los creyentes sino también entre los no creyentes. El historiador judío Flavio Josefo tiene un famoso pasaje sobre Jesús que, al menos en parte, parece ser auténtico. En los años 90 escribió: «Hacedor de cosas maravillosas, maestro del pueblo que recibe la verdad a gusto» (*Antigüedades,* 18.3.3; 63). En mi opinión, estos dos aspectos: hacedor y maestro, forman parte de la tradición auténtica.

48. *¿No podría concretar un poco más? Nos dice que, en su opinión, la tradición general de los milagros de Jesús es una evocación histórica genuina —Jesús hizo cosas maravillosas mediante curaciones, etc.— pero, ¿puede saberse, en el caso de un milagro en concreto, si lo hizo Jesús?*

Una vez más, cuando alguien trata de ir más allá de los relatos del evangelio, hasta una etapa pre-evangélica, debe sopesar los datos. ¿Se está hablando de un milagro que se conserva en todas las tradiciones del evangelio, como, por ejemplo, el de la multiplicación de los panes? o ¿se está hablando de un milagro que se conserva sólo en un evangelio? Si la respuesta es sólo en un evangelio, eso no significa que lo ha inventado el evangelista o su tradición, pero sí que es más probable que esa narración del milagro surgiera de una posterior comprensión de Jesús. Cuando diversas tradiciones contienen el mismo relato, evidentemente la noticia de ese milagro pertenece a una fecha anterior.

Permítame un ejemplo que ponga de manifiesto los problemas a los que nos enfrentamos. En Marcos 11, 14 leemos que Jesús

maldijo una higuera; en 11, 20-21 leemos que, al día siguiente, los discípulos vieron que la higuera se había secado. En Mateo 21, 19 se nos dice que cuando Jesús maldijo la higuera ésta se secó inmediatamente. ¿Cuál de estos dos relatos transmite con mayor probabilidad la tradición más antigua? ¿la menos desarrollada? La mayoría de biblistas elegirían inmediatamente el relato de Marcos, porque otras situaciones parecidas nos muestran que Mateo acostumbra a presentar los milagros de manera más intensa y dramática. Lucas, en cambio, no recoge esa maldición de la higuera, pero, sin embargo, en 13, 6-9 nos ofrece una parábola sobre la higuera, a la que acude un hombre inútilmente en busca de fruto y la quiere arrancar. El viñador le dice que espere un año, que él la cavará y abonará, y sólo entonces, si no da fruto, que la arranque. ¿Se trata de un mismo hecho en la vida de Jesús? Si así es, ¿cuál es probablemente su versión más original: el milagro de la maldición de la higuera que se seca, o la parábola sobre un intento de arrancar un árbol que no da su fruto? Quienes desconfíen de los milagros optarían de inmediato por la parábola de Lucas como la más original. Quienes reconocen la tendencia de Lucas por suavizar todo aquello que refleje un enfado de Jesús podrían pensar que, en lugar de transmitirnos el enfado de Jesús, se ha optado por presentarnos una reflexión alegórica. Esto es lo que quiero decir con lo de estudiar la narración de cada milagro y valorar la tradición o tradiciones que la transmiten y la tendencia de esas tradiciones, antes de formar un juicio sobre la historicidad de ese milagro en concreto. Una opinión fundada sobre la autenticidad de una tradición con respecto a un milagro de Jesús no implica la aceptación de la historicidad literal de todos y cada uno de los milagros del evangelio.

Sin embargo, quiero poner a todos muy seriamente en guardia contra la modernización liberal de los milagros, hasta llegar a explicar, por ejemplo, el milagro de la multiplicación de los panes debido a un Jesús que sabe tocar los corazones de los presentes para que abran sus bolsas y saquen de las mismas los alimentos que contenían. Eso es un disparate sin más: no es eso lo que narran los evangelios; yo veo ahí más bien un intento de soslayar la importancia de lo que en ellos se narra. Otro ejemplo parecido sería el de explicar que anduvo sobre las aguas debido a la poca profundidad existente. Una explicación así es la que tiene poca profundidad y no el agua.

49. *Me da la impresión de que las palabras y los milagros de Jesús no están al mismo nivel. Sus palabras tienen un valor constante, pero ¿qué valor tiene para nosotros saber que las curaciones de Jesús son históricas? Normalmente, hoy en día, no podemos curar así.*

No quiero meterme en el tema de las curaciones milagrosas de hoy en día. Por descontado que se aportan muchos milagros para la canonización de los santos y acepto la seriedad en la investigación de tales fenómenos. El auténtico problema es aún mayor, es decir, que aun cuando hoy en día ocurran milagros, no forman parte de nuestra manera normal de curar. Pero la cuestión principal con relación a los milagros es: cómo nos puede ayudar el ministerio de Jesús, repleto de curaciones milagrosas, en nuestra relación con Dios y en nuestra comprensión de las necesidades humanas.

Creo que aquí podemos ser bastante positivos, a condición de que analicemos correctamente lo que está en juego desde dos puntos de vista distintos. Si nos encontramos con un niño que se cae repentinamente y empieza a dar patadas y a echar espumarajos por su boca, a pesar de nuestra falta de conocimientos médicos, podríamos sospechar de inmediato que se trata de un ataque de epilepsia y llevar al niño a un médico que, si diagnostica como epilepsia esa enfermedad, le aplicará un tratamiento médico. Lo que no se nos ocurriría es expulsar al demonio de ese niño; sin embargo, eso es precisamente lo que hace Jesús en Marcos 9, 14-27. Yo, por mi parte, no creo que Jesús poseyera un conocimiento científico moderno, ni tampoco que un médico moderno, si de alguna manera pudiera trasladarse a aquellos tiempos antiguos, tuviera que juzgar que se trataba de un caso de posesión diabólica y no de una epilepsia. Se trata de dos puntos de vista distintos, en uno de los cuales está implicada la ciencia, y en el otro se contempla la cuestión desde un punto de vista teológico. La respuesta no es que la medicina moderna esté equivocada, o que debamos creer que todos los casos de posesión diabólica (incluida la posesión de casas y cerdos) en los evangelios tengan que aceptarse como auténticas narraciones históricas.

Desde el punto de vista de su tiempo, Jesús, al expulsar a los demonios en su proceso de curación, está indicando que la enfermedad no se limita simplemente a unas dolencias corporales sino que es también la manifestación del poder del mal en el mundo.

No veo por qué ha de representar esto un problema, incluso para los cristianos más modernos. Si creemos que, cuando Dios realice su plan, no sólo habrá una «salvación de las almas» sino también una bendición que se extenderá al universo entero, de manera que cesará todo lo destructivo y no habrá más sufrimiento, ni lágrimas ni catástrofes ni muerte, entonces comprenderemos que todos esos sufrimientos, lágrimas, catástrofes y la muerte representan tanto el alejamiento de Dios como el mal. No estoy diciendo que quienes sufran todo eso sean malos o hayan obrado mal, sino que la mera existencia de todo ello indica que el plan de Dios no se ha cumplido. Al ocuparse no sólo de las enfermedades sino también de los desastres naturales, como las tormentas, en cuanto opuestas al reino (o dominio) de Dios, Jesús está dramatizando una interpretación bíblica básica de Dios y del mundo.

La medicina moderna ha llegado a saber muy bien que el diagnóstico de la enfermedad, en términos científicos, no elimina realmente la problemática del bien, del mal y de la responsabilidad. Si un médico descubre que una madre joven y con varios hijos tiene un cáncer incurable que la conducirá a una muerte cercana, el corazón angustiado de esa madre y los sentimientos de toda la familia no se dirigirán contra el cáncer mismo. Si se formula un reproche será éste: «¿Por qué Dios nos ha hecho esto?». Por consiguiente, los médicos se van dando cuenta, cada vez más, de que el tratamiento global de un paciente habría de incluir un asesoramiento y un apoyo religioso que va más allá del análisis médico. Si un devastador huracán acaba con la casa y la familia de alguien, el afectado no se enfadará con las presiones altas o bajas sino que se interrogará sobre el sentido de la providencia divina. También en nuestros días la gente continúa relacionando la enfermedad, las catástrofes y la muerte con el bien y el mal y no simplemente con las causas científicas. Un Jesús que proclamó, tanto de palabra como con hechos, que la llegada del reino de Dios significaría el final de males tales como la enfermedad, las catástrofes y la muerte, sigue teniendo su importancia en nuestros días y sigue transmitiendo su mensaje en un mundo moderno en el que podemos conocer mejor los factores científicos causantes de tales catástrofes, pero en el que, tal vez, nos sentimos menos capacitados para el tratamiento de sus aspectos psicológicos y espirituales.

Lo que acabo de decir es otra manera de enfocar la cuestión que ya he recalcado en una respuesta anterior (pregunta 40) al

hablar sobre la primera etapa en la formación de los evangelios. Jesús enfoca la cuestión del mal como un judío del primer tercio del siglo I; no obstante, él da una respuesta divina. Nuestra respuesta no debe consistir en tratar de aceptar el punto de vista judío del primer tercio del siglo I (que apenas podríamos recuperar psicológicamente y resultaría anacrónica), sino en ver lo que Jesús nos estaba diciendo con sus milagros y traducirlo al lenguaje de la gente del siglo XX y del siglo XXI.

50. *Entonces ¿está usted diciendo que no hubo posesiones demoníacas o que no las hay actualmente?*

Claro que no. ¿Cómo puedo conocer las limitaciones del misterio del mal? Reconozco, como creo que lo haría la mayoría de biblistas, que es muy difícil determinar la historicidad de los relatos concretos de posesión diabólica en el nuevo testamento. Por ejemplo, es significativo que el evangelio de Juan no narre ninguna posesión demoníaca. Sin embargo, también insisto en que se esconde un mensaje más profundo tras esos relatos y que no debe quedar oscurecido porque se diga que algunos de esos relatos sobre demonios reflejan otra concepción del mundo.

Usted es libre para aceptar la plausibilidad histórica de una situación como la sugerida en el relato parabólico de Jesús sobre un demonio que sale de una persona y vaga por el desierto buscando descanso (Lc 11, 24), lo cual no queda lejos de la idea de las casas rurales encantadas. Pero si opta por creer que en los tiempos de Jesús los demonios, en efecto, habitaban en dichos lugares, no por eso tiene derecho a imponer esa creencia a otros en nombre de la infalibilidad del evangelio. Lo mismo ocurre con los demonios que salen de un hombre poseído y se introducen en una manada de cerdos (Mc 5, 12). Se ha de tener en cuenta una concepción del mundo distinta en el siglo I compartida por Jesús y los evangelistas. Con todo, quien no crea que dichos relatos son históricos, no por eso queda libre para abandonar la importancia del contenido religioso de esas narraciones. Eso no sería señal de refinamiento sino de superficialidad.

51. *¿Usted cree en el demonio?*

Nunca acabo de entender qué importancia puede tener mi fe personal ante un auditorio numeroso, aunque no por eso me voy a negar a contestar a su pregunta. Y mi respuesta es sí.

Pero me imagino que lo que usted quiere saber es si existe alguna prueba de la existencia del demonio y, más en concreto, si hay alguna prueba bíblica. Cualquiera que haya sido la creencia popular en la época anterior al exilio babilónico de 587-539 a. C., el material bíblico escrito antes de esa época no aporta muchos indicios sobre la creencia en el demonio en el sentido normal de la palabra. Al tentador, representado bajo la figura de una serpiente en el Génesis, no se le llama demonio (aunque sí se haga más tarde en el Apocalipsis 12, 9); y el Satán del libro de Job es más un prefecto de disciplina celestial que un príncipe del mal. Tras la época del exilio y, con toda seguridad, bajo la influencia persa, el judaísmo manifiesta su creencia tanto en una fuerza principal del mal (demonio, Satán, Belial, etc.) como en hordas de demonios, algunos de los cuales toman posesión de las personas. Es obvio que los escritores del nuevo testamento compartían la visión del judaísmo de su tiempo con respecto a las criaturas demoníacas; y la teología cristiana, hasta nuestros días, ha considerado esa creencia como seria y normativa.

Me llama la atención que la gente pueda afirmar con toda certeza que el demonio no existe, ya que ignoro cómo lo saben; y resulta muy difícil la demostración de una negación universal. En cuanto a quienes creen en la existencia de un principio supremo e inteligente del bien, es decir, Dios, no veo en absoluto por qué se verían impulsados a negar la existencia de un principio supremo (por debajo de Dios) e inteligente del mal. ¿Acaso la reciente historia del mundo nos hace dudar de la existencia de una fuerza maligna en plena acción? Realmente, a los más pesimistas, la historia reciente del mundo, les haría creer más fácilmente en el demonio que en Dios.

En cuanto a la doctrina de la Iglesia, entiendo (si bien tengo que insistir siempre en que mi especialidad no es la teología sistemática) que la existencia del demonio normalmente se considera una parte de la doctrina católica infalible. Se trata de una doctrina muy escueta: no insiste en la descripción del demonio ni en especificar su pluralidad, ni cualquier otro de los aspectos que muchos se imaginan en su visión del demonio. Yo diría que resulta casi imposible entender la proclamación de Jesús, de palabra y obra, de la venida del reino de Dios, sin entender simultáneamente la oposición que surge de un reino del mal establecido ya en este mundo. Además, en nuestra experiencia moderna de

la continua proclamación del reino de Dios, no veo muchas cosas que me hagan pensar que la resistencia deliberada por parte del mal sea algo perteneciente exclusivamente a la manera de pensar del siglo I. Pero eso es algo bastante distinto a atribuir casi todas las enfermedades al demonio.

52. *Se le han hecho muchas preguntas sobre la historicidad de muchos aspectos de la historia del evangelio: los dichos de Jesús, sus milagros, los demonios. Pero ¿qué hay del acontecimiento cumbre de la historia del evangelio? He oído que eminentes teólogos, también católicos, dicen que su fe no se vería perturbada si se descubriese el cuerpo de Jesús en Palestina. Usted, como biblista, ¿cree que es necesario creer en la resurrección física?*

Su audaz pregunta plantea un gran tema que, en mi opinión, ni debe soslayarse ni ser tratado a la ligera. Muchas veces he mantenido, tanto verbalmente como por escrito, que la afirmación: «Mi fe no se vería perturbada si se encontrara el cuerpo de Jesús en Palestina», hoy en día está fuera de lugar. No se nos pide que creamos en la resurrección de Cristo por la autoridad de cualquiera de los teólogos modernos. Lo que sí se nos pide es que creamos en la resurrección por la autoridad de los testigos apostólicos. Por tanto la pregunta debe ser: ¿Se habría visto perturbada la fe de Pedro o de Pablo si hubieran encontrado el cuerpo de Jesús en Palestina? En mi opinión, el testimonio bíblico apunta al hecho de que Pedro y Pablo predicaron un Jesús resucitado cuyo cuerpo no habría sufrido la corrupción del sepulcro. No existe la más mínima prueba en el nuevo testamento de que algún cristiano pensara que el cuerpo de Jesús seguía en el sepulcro sufriendo la corrupción. Creo, por tanto, que el testimonio bíblico afirma con toda claridad la resurrección corporal de Jesús.

Se habrá dado cuenta de que a su pregunta sobre la resurrección física yo he contestado hablando de la resurrección corporal. La pregunta sobre la resurrección física guarda relación con la naturaleza del cuerpo resucitado y sobre esto puede haber divergencias. La cuestión básica es la resurrección corporal. El cuerpo introducido en el sepulcro el viernes ¿fue elevado a la gloria para que ya no permaneciera en el sepulcro ni sufriera la corrupción en la tierra? Y a esa pregunta contesto afirmativamente, de acuerdo con el testimonio bíblico.

Tras dejar claro este punto, permítame añadir algunos factores que pueden aclarar por qué se plantean objeciones o por qué los teólogos hablan como a veces lo hacen sobre el cuerpo de Jesús resucitado. Cuando se comparan los datos del nuevo testamento, los relatos del sepulcro vacío, que atestiguan los cuatro evangelios, a menudo se consideran tardíos. Ello se debe al hecho de que, cuando Pablo predica a Jesús resucitado, jamás habla del sepulcro vacío, ni siquiera menciona el sepulcro de Jesús. Personalmente no encuentro muy sospechoso ese silencio, ya que Pablo prácticamente tampoco hace mención de los detalles históricos del ministerio de Jesús. También hoy en día se podría predicar ampliamente sobre la resurrección sin entrar en la temática del sepulcro vacío. Otro factor que sugiere a los especialistas que estos relatos son tardíos viene dado por los disparidad en los detalles que dan las narraciones: uno o dos ángeles, de pie o sentados, la piedra ya está corrida o la mueve un ángel que desciende, lo que dice el ángel. En mi opinión estas variantes en los evangelios no serían sino un simple reflejo del desarrollo oral de la tradición. Pero por debajo de todas esas variantes existe la tradición, sólidamente atestiguada por los cuatro evangelios, de que el sepulcro estaba vacío la mañana de pascua. Para mí la cuestión radica en la autenticidad de esa tradición, no en lo tardío de las distintas narraciones que la contienen. El mismo hecho de que María Magdalena sea recordada en los evangelios (y ella es la testigo fundamental en el hallazgo del sepulcro vacío) apoya la tesis de que se trataba de un recuerdo cristiano histórico. Además, como se indica a menudo, si cualquier judío no creyente hubiera mostrado el cuerpo de Jesús yacente en el sepulcro, habría resultado imposible la proclamación cristiana de la resurrección. No veo, por tanto, ningún motivo para pensar que no sea histórico lo del sepulcro vacío.

Lógicamente, comprendo que ese sepulcro podría haber estado vacío por diferentes motivos. Y así lo pensaron los evangelistas: en Jn 20, la primera ocurrencia de María Magdalena de por qué estaba vacío el sepulcro es que alguien se había llevado el cuerpo. Mt 28, 13-15 recoge la opinión de los judíos que aseguraban que el cuerpo de Jesús había sido robado por sus discípulos durante la noche. El sepulcro vacío no prueba la resurrección, sino que más bien la resurrección pasó a ser la explicación normalizada del sepulcro vacío. Esto último me sugiere que la proclama-

ción cristiana de la resurrección implicaba la imposibilidad de encontrar el cuerpo de Jesús, y por tanto, implicaba el aspecto corpóreo de la resurrección de Jesús.

Otro factor a tener en cuenta por los católicos es la enseñanza de la Iglesia. En mi opinión, la resurrección corporal de Jesús pertenece a la enseñanza del magisterio ordinario de la Iglesia, es decir, es doctrina impartida infaliblemente. (No digo que esto haya sido definido por el magisterio extraordinario de la Iglesia en definiciones del credo, de los concilios o de los papas, sino que forma parte de la enseñanza y aceptación general y universal de la Iglesia a través de los siglos). Algunos teólogos sistemáticos muy competentes lo han puesto en duda diciendo que la precisión «corporal» probablemente no forma parte de la enseñanza infalible. Tienen todo el derecho a sostener su propia opinión; pero sí quiero señalar que en estos últimos años, cuando se ha cuestionado la resurrección corporal, la reacción de la autoridad eclesiástica ha sido rápida y tajante, de manera que al menos los responsables en la Iglesia de supervisar la doctrina no consideran la resurrección no corporal como una alternativa que pueda enseñarse en círculos católicos. Dado que mi opinión es que la resurrección corporal debe enseñarse como infalible, no dudo en aducir esto como una razón de por qué creo en ella, no en contra del testimonio bíblico, sino de conformidad con él. (Nunca considero a la autoridad de la Iglesia como un factor puramente extrínseco; la Iglesia enseña con autoridad tales cuestiones porque ha vivido con la Biblia y la ha proclamado a través de los siglos, y ha sido guiada por el Espíritu santo en la interpretación de la Biblia).

No obstante, estos dos factores que he mencionado, a saber, la teoría de algunos biblistas de que los relatos del sepulcro vacío son un desarrollo tardío en el nuevo testamento y el desacuerdo de algunos teólogos sobre la precisión de la enseñanza de la Iglesia, deben tenerse en cuenta para comprender por qué se ha originado el debate sobre la resurrección corporal. Sin embargo, se podría defender que la mayoría de los biblistas reconocería que la resurrección corporal es un dato del nuevo testamento y que la mayoría de los teólogos defenderían que la resurrección corporal es enseñada infaliblemente por el magisterio ordinario de la Iglesia. Tal vez para los no católicos el último factor no tenga importancia; pero muchos de ellos insistirían en que la resurrección corporal cae bajo la inerrancia de las Escrituras.

53. *Habla usted con claridad en lo referente a la resurrección corporal, pero volvamos a la cuestión de la resurrección «física». ¿Por qué evita esa palabra?*

Evito esa palabra por varias razones bíblicas. En 1 Cor 15, 42-50, Pablo habla de la resurrección del cuerpo. Recuerde que él había visto a Jesús resucitado; por lo tanto, sospecho que su descripción de la resurrección de los cristianos está influenciada por su experiencia con respecto a la resurrección de Jesús. Mantiene que el cuerpo resucitado será espiritual no *psychikos,* lo que muchos traducen como «físico». Se puede discutir si es o no la mejor traducción, pero no hay duda de que Pablo sostiene que lo que se siembra en el sepulcro surge con muy diferentes propiedades. Se produce una grandiosa transformación del cuerpo de manera que según él «la carne y la sangre no pueden heredar el reino de Dios» (1 Cor 15, 50). Pablo piensa en la resurrección corporal, pero la transformación indicada por sus palabras parece sacar el cuerpo resucitado del dominio de lo físico para introducirlo en el dominio de lo espiritual. Del mismo modo, mientras que los pasajes del evangelio describen claramente la aparición de Jesús resucitado como una aparición corporal, se le atribuyen propiedades que no son las propiedades del cuerpo físico tal como lo conocemos, por ejemplo, la capacidad de atravesar una puerta cerrada, de desplazarse de un lugar a otro con increíble rapidez y de aparecer repentinamente.

Permítame que me anticipe ante una objeción. Hay un autor del nuevo testamento que atribuye propiedades físicas al cuerpo resucitado, a saber, Lc 24, 41-42, en donde Jesús come. (Esto va más allá de las afirmaciones de identidad de que el cuerpo resucitado de Jesús poseía las señales de la cruz, afirmaciones que se encuentran no sólo en Lucas sino también en Juan). Jesús resucitado ¿podía comer? Es interesante que poco antes de estos versículos, Lc 24, 39 hable de la carne y de los huesos de Jesús resucitado, mientras Pablo indica que el cuerpo resucitado no es carne y sangre, sino espiritual. ¿Qué punto de vista es el correcto si tenemos razón al contemplar una diferencia importante entre los dos puntos de vista? Pablo vio a Jesús resucitado; de Lucas no nos consta. ¿Ha dramatizado Lucas la condición física del cuerpo de Jesús para acentuar la corporalidad de Jesús resucitado? Al igual que muchos otros biblistas estoy a favor de la postura paulina y creo que la expresiva narración de Lucas realmen-

te no significa más que una acentuación de la verdadera corporalidad. Por lo que puedo ver, las propiedades del cuerpo resucitado siguen siendo una pregunta abierta; y creo que así es incluso en la enseñanza de la Iglesia católica. Sostengo que la Iglesia ha enseñado infaliblemente la resurrección corporal, pero no veo ninguna prueba de que haya enseñado infaliblemente detalles específicos acerca de las propiedades del cuerpo resucitado de Jesús y de su condición física. Por lo tanto, sugiero que evitemos el término físico y empleemos el término corporal. En cualquier caso, este último describe mejor lo que estamos tratando.

Todo esto se puede expresar insistiendo en dos factores de la resurrección: continuidad y transformación. La continuidad es tal que el cuerpo de Jesús que fue enterrado en el sepulcro ha resucitado verdaderamente. La transformación es tal que el cuerpo resucitado es casi indescriptiblemente distinto del cuerpo físico que anduvo por esta tierra. Por tanto, cuando se habla de «la resurrección corporal», los que se oponen a esta concepción no pueden mofarse de ella como si implicara automáticamente una burda comprensión física, hasta el punto incluso de que pudiera televisarse la resurrección a una audiencia de masas. Pablo, al hablar de una resurrección corporal, era mucho más sutil, y también deberíamos serlo nosotros.

54. *En su respuesta a las preguntas sobre la historicidad de la vida de Jesús observé que no habló de su nacimiento. Se dice que usted y algunos más afirman que no son históricos los relatos acerca del nacimiento de Jesús.*

Jamás he dicho tal cosa. Rara vez niego algo sobre la historicidad de manera absoluta ya que luego resulta muy difícil su demostración. Yo presentaría esta temática diciendo que hay motivos para pensar que los relatos sobre el nacimiento, que se encuentran en los dos primeros capítulos de Mateo y en los dos primeros capítulos de Lucas, no son históricos en algunos detalles, incluso en muchos.

Han de tenerse en cuenta dos hechos que guardan relación con este asunto. Los católicos a veces creen que si se cuestiona la historicidad de las narraciones sobre el nacimiento, se va contra la enseñanza de la Iglesia. Eso no es verdad. No existe ninguna declaración oficial de la Iglesia que diga que las narraciones del nacimiento son literalmente históricas. En efecto, la declaración

de la Pontificia Comisión Bíblica sobre «La verdad histórica de los evangelios» (cf. la anterior pregunta 40), que se ocupa claramente de lo que los discípulos oyeron a Jesús y vieron durante su ministerio público, no se ocupó, sin embargo, de los relatos de su nacimiento. Más tarde se intentó que la Comisión hiciera una declaración sobre la historicidad de las narraciones del nacimiento, pero se desistió hacia finales de los años 60, presumiblemente porque una declaración de ese tipo habría sido demasiado complicada y quizás habría tenido que matizarse excesivamente.

El segundo factor está en relación con el origen de la tradición sobre lo que Jesús hizo y dijo. Quienes habían estado con él podían narrar sus palabras y hechos, a saber, sus discípulos y, en particular, los Doce. Pero ninguno de esos discípulos presenció el nacimiento de Jesús, de manera que no se puede afirmar que tengamos testigos apostólicos de los acontecimientos relacionados con el nacimiento.

55. *Pero ¿no tenemos el testimonio de María y de José sobre lo que ocurrió en el nacimiento?*

Tal vez, pero eso jamás se afirma en el nuevo testamento. Por lo que sabemos, José ya había muerto cuando Juan bautizó a Jesús, ya que José nunca aparece en el relato del ministerio de Jesús. María vivía todavía durante el ministerio público de Jesús, pero nunca se la menciona entre quienes acompañaban a Jesús en sus desplazamientos mientras predicaba y curaba. No sabemos cuál fue su relación con los predicadores apostólicos que conservaron la tradición. Algunos se imaginan a María relatándoles los acontecimientos del nacimiento, pero en el nuevo testamento no hay nada que lo sugiera, y menos en la época posterior. Los dos relatos de Mateo y de Lucas sobre el nacimiento de Jesús son tan absolutamente distintos que resulta difícil imaginarse que procedan de una misma persona, es decir, que recojan los recuerdos de María. Los biblistas más románticos han sugerido alguna vez que José fue la fuente del relato de Mateo y María del de Lucas; pero la respuesta que se viene repitiendo, con un cierto sentido del humor, es que, entonces, evidentemente María y José nunca se hablarían porque tienen unos recuerdos absolutamente distintos de unos mismos acontecimientos.

56. *A su juicio ¿cuáles son las diferencias cruciales que se dan entre los dos relatos evangélicos de la infancia de Jesús?*

Según el relato de Mateo, José y María viven en Belén y allí tienen casa (2, 11). Permanecen en Belén hasta que el niño está a punto de cumplir dos años (2, 16) y el único motivo por el que no pueden volver, tras su huida a Egipto, es el miedo que tienen al hijo de Herodes. Debido a ello, se van a una ciudad llamada Nazaret, con la clara insinuación de que nunca habían estado allí (2, 22-23). Según Lucas, María y José viven en Nazaret y sólo van a Belén para empadronarse (1, 26; 2, 4). Tras el nacimiento del niño, después de parar en Jerusalén, regresan a Nazaret para quedarse allí (2, 39). En Lucas no hay ninguna referencia a que la familia se quedara en Belén tras el nacimiento, durante dos años aproximadamente, ni de la llegada de los magos a Jerusalén y después a Belén, con todo el clamor que debería haber causado, ni de la matanza de niños en Belén, ni de la huida a Egipto. En efecto, en su narración del pacífico retorno de Belén a Nazaret, pasando por Jerusalén, a Lucas no le quedaba espacio para acontecimientos tan terribles ni para desviarse hacia Egipto. En el relato según Mateo no se hace ninguna mención del empadronamiento y toda la ambientación del relato, en su conjunto, es distinta a la de Lucas.

Lo que sí debemos reconocer es que cada relato narra a su manera unos factores que son funcionalmente equivalentes. Por ejemplo, Mateo relata un anuncio a José, mientras Lucas nos relata la anunciación a María y tanto en un caso como en el otro de lo que se trata es de identificar al niño que va a nacer como el Mesías y como el «Dios con nosotros» o el Hijo de Dios. Mateo nos dice que los magos llegan tras el nacimiento de Jesús para adorar al niño; mientras Lucas nos dice que los pastores llegan tras el nacimiento para adorar al niño; ambas escenas tienen la función de mostrar que la revelación de Dios en Jesús tendrá una respuesta de fe y alabanza, por parte de los gentiles en Mateo, y por parte de los judíos en Lucas.

57. *Si los dos relatos del nacimiento son distintos ¿por qué no podemos suponer que un relato es histórico y el otro simbólico? ¿por qué se plantean dudas sobre la historicidad de ambos?*

Algunos biblistas responden a las diferencias entre las narraciones del nacimiento eligiendo la solución sugerida por usted.

Especialmente entre los católicos, la elección de la descripción histórica se inclina por el relato de Lucas. María es, en Lucas, el tema principal y se sospecha que fue ella la fuente de ese relato. No creo que la solución resulte tan simple porque los criterios de historicidad plantean problemas tanto sobre los acontecimientos descritos por Lucas como sobre los descritos por Mateo.

Permítame darle unos ejemplos. Tanto Mateo como Lucas describen acontecimientos que ciertamente deberían haber dejado algunas huellas de dominio público. Mateo describe un extraordinario fenómeno astronómico: una estrella que apareció en oriente guió, al parecer, a los magos hasta Jerusalén, luego reapareció y se posó encima del lugar donde nació Jesús en Belén (2, 2.9). En mi obra *El nacimiento del Mesías* examiné todos indicios proporcionados por las crónicas astronómicas de la época del nacimiento de Jesús: cometas, conjunción de planetas y estrellas supernovas. Quedaba claro que no existían crónicas astronómicas de lo que se describe en Mateo (a pesar de los titulares periodísticos que aparecen de vez en cuando en sentido contrario).

En el caso del empadronamiento, que según Lucas, ordenó César Augusto para todo el mundo, siendo Quirino gobernador de Siria (2, 1-2), un empadronamiento que presumiblemente se llevó a cabo siendo Herodes el Grande rey de Judea (1, 5), nos encontramos con un problema similar. En *El nacimiento del Mesías* examiné todas las crónicas históricas sobre el gobierno de Quirino en Siria y los empadronamientos que se hicieron bajo Augusto. Jamás se ordenó un solo censo que abarcara a todo el mundo bajo Augusto, y el censo (de Judea, ¡que no incluía a Nazaret!), que se llevó a cabo bajo Quirino, ocurrió unos diez años después de la muerte de Herodes el Grande, y por tanto, presumiblemente, después del nacimiento de Jesús. Por tanto, es muy difícil sostener que alguno de los evangelistas describe con precisión los acontecimientos públicos. Probablemente *post factum* (tras la resurrección) el nacimiento de Jesús quedó asociado a recuerdos dispersos de unos acontecimientos que ocurrieron unos diez años antes o después de su nacimiento.

Permítame que me sirva de otro criterio de historicidad. Se esperaría que lo relatado en los evangelios de la infancia concordara con lo narrado en el resto del texto evangélico. Según Mt 2, cuando los magos acudieron a Herodes el Grande, él y los jefes de los sacerdotes y los escribas se enteraron del nacimiento del rey de los judíos, y Jerusalén entera quedó conmocionada por

la noticia. Sin embargo, cuando Jesús inicia su ministerio público, da la impresión de que nadie sabe nada de él ni tiene puestas sus esperanzas en él (Mt 13, 54-56). Concretamente, el hijo de Herodes, Herodes Antipas, no sabe nada de Jesús (Lc 9, 7-9). Según Lucas, Isabel, la madre de Juan Bautista, era pariente de María, y, por tanto, los dos niños eran parientes. Sin embargo, durante su ministerio público nunca se alude a que Juan Bautista sea pariente de Jesús, y en Jn 1, 33 el Bautista dice concretamente que «no lo conocía».

No es ésta una lista exhaustiva de los problemas que plantean dudas sobre la historicidad de los evangelios de la infancia, por ejemplo, la genealogía de Jesús en Mateo no concuerda con la genealogía de Jesús en Lucas y ninguna de las dos se ve libre de dificultades notables. Por tanto, no es que uno sea injustificadamente escéptico si piensa que no es tan fácil clasificar una narración como histórica y otra como simbólica. Especialmente con respecto a la tesis de que Lucas aporta los recuerdos que tiene María de los acontecimientos, no sólo se tiene el problema general de la historicidad (el tema del empadronamiento que acabamos de ver) sino también la descripción, al parecer, inexacta de las costumbres y del comportamiento de María cuando lleva al niño a Jerusalén. En 2, 22ss, las leyes judías acerca de la presentación del primogénito y de la purificación de la madre se describen confusamente y parece que se hace la suposición equivocada de que había otros que necesitaban la purificación además de María («su —de ellos— purificación»). Esto no parece reflejar con exactitud un recuerdo familiar.

58. *Entonces, si los evangelios de la infancia no son históricos, ¿qué valor tienen? ¿son algo más que unos cuentos folklóricos?*

Perdóneme en que insista con toda franqueza en que preste atención a lo que dije. No he dicho que los evangelios de la infancia no sean históricos. Di las razones por las que algunos biblistas piensan que algunos de los acontecimientos descritos en esos relatos tal vez no sean históricos. Creo que hay detalles históricos en las narraciones del nacimiento, aunque ni el relato de Mateo ni el de Lucas sean históricos en su totalidad.

Siempre recalco que, aparte de discrepar sobre ciertos puntos, los dos evangelistas también coinciden en lo que podría denominarse los puntos más importantes. Ambos contienen el anuncio

de la futura grandeza del niño, antes de su nacimiento. Esto significa que ambos coinciden en lo que hace referencia a una providencial preparación divina, y sobre todo, a una revelación. Ambos coinciden en que el niño fue concebido sin la intervención de varón, en la sorprendente reivindicación de una concepción virginal. Ambos coinciden en que el niño era de la casa de David a través de la descendencia davídica de José, y ambos coinciden en que el nacimiento tuvo lugar en la ciudad de Belén. Ambos coinciden en que finalmente la familia se establece en Nazaret. Estas coincidencias son muy importantes y no creo que pueda discutirse la historicidad de dichos detalles.

Sin embargo, también diría que un interés demasiado miope por la historicidad puede no dejar ver a la gente el gran valor que estos relatos tienen en sí mismos. El evangelio de la infancia de Mateo es un «catecismo» cuidadosamente elaborado del mensaje básico de las Escrituras de Israel, es decir, de lo que llamaríamos el antiguo testamento. En la genealogía tenemos los relatos de los patriarcas y de los reyes citados simplemente por la mención de sus nombres, así se nos indica que Jesús es heredero de las promesas de Abrahán, Isaac, Jacob, David, Salomón, etc. En alguna ocasión he recalcado el sentido que pueden tener incluso los nombres desconocidos que aparecen en la última sección de la genealogía de Mateo, como parte del mensaje relacionado con un Mesías que predicará a quienes no iban a ser considerados importantes según las normas del mundo. He señalado los pasajes proféticos en el evangelio de la infancia de Mateo como un intento de incluir en el mensaje del nacimiento de Jesús el testimonio de Isaías, Jeremías, Oseas, etc. La historia de José según Mateo, con sus sueños y su viaje a Egipto, evoca la historia de José en el antiguo testamento, incluso la aparición de Herodes, el rey malvado, degollador de niños, evoca el recuerdo del faraón de Egipto que intentó aniquilar a Moisés. Brevemente, lo que hace Mateo es volver a contar la historia de Israel porque es una introducción esencial al evangelio propiamente dicho, que empieza con el bautismo de Jesús por Juan Bautista.

Encuentro un mensaje parecido en el evangelio de la infancia de Lucas, llevado a cabo con un equilibrio, incluso más exquisito y artístico de los detalles. Se da un paralelismo entre el anuncio del nacimiento del Bautista y la anunciación del nacimiento de Jesús, que culmina en el encuentro de las dos madres. Viene a continuación otro paralelismo entre el nacimiento y la circunci-

sión del Bautista, saludados con un cántico, y el nacimiento, circuncisión y presentación de Jesús, saludados con otro cántico. La temática del antiguo testamento es más sutil en Lucas que en Mateo; por ejemplo, sólo si se conoce la Biblia se reconocerá que la situación de Zacarías e Isabel es la misma exactamente que la de Abrahán y Sara (de edad avanzada y estériles para poder tener un hijo). En Lc 1, 18, Zacarías dice las mismas palabras que Abrahán en Gén 15, 8. La presentación de Jesús en el templo ante el anciano Simeón se asemeja muchísimo a la presentación de Samuel en el templo ante el anciano Elí, al igual que el cántico de María (el Magnificat) se parece muchísimo al cántico de Ana, la madre de Samuel (1 Sam 2, 1-10). Por tanto, mediante una especie de supercomposición, ambos evangelistas nos están contando escenas y personajes del antiguo testamento que son una anticipación de Jesús.

Quisiera añadir también que cada relato de la infancia es un anticipo del evangelio y de su proclamación. En cada uno de ellos, el mensaje fundamental anunciado por el ángel es que Jesús es el Hijo de Dios, de ahí la identidad cristológica del Mesías. En cada uno de ellos, se recibe el mensaje obedientemente por parte de José en Mateo y por parte de María en Lucas. En cada uno de ellos, otros vienen a adorar (los magos en Mateo, los pastores en Lucas) como señal de que el evangelio será aceptado. También se da, en cada uno de ellos, un rechazo (por parte de Herodes, de los jefes de los sacerdotes y de los escribas, en Mateo, e insinuado en la advertencia de Lc 2, 34: «Este niño está destinado a ser caída y resurgimiento de muchos en Israel»). Los evangelios de la infancia se entienden apropiadamente sólo cuando se recalca su contenido, es decir, sus antecedentes en el antiguo testamento y la básica identidad cristológica de Jesús, incluido el hecho de que su venida obliga a tomar partido en favor o en contra. Por tanto, un enfoque moderno evita tanto la parte de cuento de hadas a que se aludía en la pregunta como la supersensiblería de unas imágenes infantiles.

59. *En su respuesta aludió a los ángeles que anunciaron a José y a María el nacimiento de Jesús. ¿Se ha de tomar en serio el mundo de los ángeles? ¿existen los ángeles?*

Hubo ya quienes se interesaron anteriormente por lo demoníaco y por el demonio (cf. preguntas 50-51), de manera que pienso

que es justo que los ángeles merezcan también nuestra atención. Al igual que con los demonios, también en el caso de los ángeles se debe distinguir en el pensamiento israelita entre antes del exilio babilónico (587-539 a. C.) y la época post-exílica. Aunque en el pensamiento primitivo israelita se concibe a Dios con su corte celestial, rodeado por esos seres llamados «hijos de Dios», que serían semejantes a los ángeles, en lo que más se insiste es en «el ángel del Señor». No se trata realmente de un ser en sí sino de una representación terrenal y, generalmente, visible de la propia presencia de Dios. Así en el grandioso encuentro de Moisés con Dios en el monte Sinaí (Horeb) en Ex 3, oímos primero al ángel del Señor que se aparece a Moisés en la zarza ardiente, pero luego, inmediatamente, el Señor está allí y habla. Tras el exilio se desarrolla el pensamiento angélico judío según el cual los ángeles pasan a ser efectivamente unos seres distintos e incluso se les da nombres. En el antiguo testamento se encuentran los nombres de Miguel, Rafael y Gabriel.

Es interesante ver el eco de esta historia en los dos relatos evangélicos de la infancia. En Mateo, es el ángel del Señor quien se aparece en sueños a José en varias ocasiones y le transmite el mensaje de Dios. Mateo emplea el lenguaje del antiguo testamento para la revelación divina, aun cuando podríamos sospechar que Mateo, por entonces, piensa en un ángel auténtico más que en echar mano simplemente de un ángel del Señor para describir la presencia de Dios. Por otro lado, Lucas nos habla de un ángel llamado Gabriel como mensajero divino y no hay duda de que Lucas está pensando en un ángel concreto. Puesto que Gabriel es el ángel revelador en el libro de Daniel que explica la grandiosa visión del final de los tiempos, su presencia en el relato de la infancia según Lucas es una señal de que lo que Daniel había profetizado se está convirtiendo ahora en realidad: el final de los tiempos ya está llegando con la concepción y el nacimiento de Jesús.

Me preguntaba usted si existen los ángeles y mi respuesta sería parecida a la que le di a la pregunta de si existen verdaderamente los demonios. Dicho con pocas palabras, no hay manera de demostrar que no existan; Jesús y los autores del nuevo testamento pensaban claramente que sí y ésa ha sido la visión de la Iglesia desde entonces; se piensa corrientemente que la Iglesia, en su doctrina infalible, ha enseñado la existencia de los ángeles y su función como custodios; y en la escala de seres que abarca

desde Dios todopoderoso hasta su creación más insignificante, los ángeles merecidamente ocupan un lugar entre Dios y los seres humanos. De ahí que yo encuentre buenas razones para creer en los ángeles y ninguna, prácticamente, para negar su existencia.

60. *En todas sus referencias a los primeros capítulos de Mateo y de Lucas nos ha hablado de los relatos de la infancia o del nacimiento. Sin embargo, en Lucas hay un relato sobre Jesús a la edad de doce años. ¿Qué se sabe de la juventud de Jesús?*

Francamente, muy poco. No voy a meterme en un difícil análisis de ese relato de Lucas, pero si se examina cuidadosamente es prácticamente independiente de todo lo que le precede. La reacción de María ante lo que dice Jesús así como su sorpresa resultan difíciles de entender tras todo lo que le ha sido revelado a ella con anterioridad, pero resultaría fácil de entender si el relato de Jesús a los doce años hubiera estado en otro contexto independiente.

Sin embargo, para evitarle una mayor confusión por exceso de información me va a permitir que me concentre en la función que tiene el relato de Lucas. En el primer capítulo de Lucas un ángel le dice a María y al lector que Jesús es el Hijo de Dios. En el tercer capítulo de Lucas la voz de Dios en el bautismo le dice al lector que Jesús es el Hijo de Dios. En el segundo capítulo, precisamente en este relato de Jesús a la edad de los doce años, la primera vez que habla en el evangelio, Jesús mismo identifica a Dios como a su Padre: «¿No sabíais que estaría en la casa de mi Padre?». Por tanto, tiene una función cristológica: el Jesús del ministerio, que habla y actúa como Hijo de Dios, ya hablaba y actuaba como Hijo de Dios desde el primer momento en que aparecía en escena.

Del mismo modo, en los evangelios apócrifos que abordan la juventud de Jesús, se produce como una «retoyección» de las manifestaciones de poder y de los dichos de Jesús sobre su propia persona durante su ministerio público. Por consiguiente, la intención subyacente es mostrar una continuidad a lo largo de la vida de Jesús. Ya en el seno de su familia tenía el mismo conocimiento y poder que manifestó en su ministerio. Incluso se encontraba con la misma oposición. Tal vez haya oído usted un relato del Evangelio de la infancia por Tomás según el cual, cuando Jesús era un niño ya hacía pájaros con el barro que luego

se iban volando. Lo que a menudo no se recuerda de ese mismo relato es que cierto judío al verlo fue a quejarse a José porque Jesús estaba trabajando con barro en sábado: el mismo tipo de acusación contra Jesús que durante su ministerio público. Así, la función de los pocos relatos sobre su infancia que tenemos es más bien teológica y no tanto histórica.

61. *En los relatos sobre el nacimiento e infancia de Jesús, destaca la figura de María. ¿Cuál es la importancia de María desde el punto de vista bíblico?*

A esta pregunta se tendría que contestar haciendo una distinción entre los evangelios. Se menciona a María en los cuatro evangelios y al inicio del libro de los Hechos. En el que los biblistas consideran el primer evangelio, o sea, en Marcos, María sólo aparece una vez durante el ministerio público de Jesús. En 3, 31-35, y por tanto, al principio del relato de Marcos. Ella y los hermanos de Jesús lo buscan, al parecer, para llevárselo de vuelta a casa ya que están sorprendidos por la intensidad de su nuevo estilo de vida y por su predicación (cf. 3, 21). Su aparición hace que Jesús pregunte a sus discípulos quiénes constituyen su familia, es decir, su familia con respecto a la proclamación del reino de Dios. Jesús es muy contundente al decir en este contexto que cualquiera que realice la voluntad de Dios es su hermano, su hermana y su madre: en otras palabras, no automáticamente la familia natural por nacimiento, sino una familia que se constituye al hacerse discípulos suyos. Ese es uno de los temas más fundamentales con respecto a la madre (y hermanos) de Jesús en el nuevo testamento.

En Mateo, se repite la escena de Marcos, pero la imagen general que ofrece Mateo de María queda suavizada por la indicación en el capítulo 1 de que María concibió a Jesús sin la intervención de un varón sino por obra del Espíritu santo. Por tanto, sin ninguna duda Mateo presenta al lector una visión positiva de María, aun cuando esa imagen jamás se elabora con todo detalle en las páginas dedicadas a su ministerio.

En Lucas hay una enorme ampliación del papel de María. Si bien es sólo una figura que aparece en segundo plano en el relato de la infancia según Mateo, en el de Lucas aparece como la protagonista. Y Lucas resuelve la tensión entre la familia constituida por sus discípulos y la familia natural de Jesús por su nacimien-

to. Lo hace en su descripción de la anunciación, en la que María oye la palabra de Dios por medio de un ángel y responde: «Hágase en mí según tu palabra» (Lc 1, 38). Por tanto, si un discípulo es aquel que oye la palabra de Dios y la pone en práctica, María se convierte en la primera discípula cristiana porque es la primera en oír la palabra de Dios y en consentir con todo su corazón que se cumpla. En efecto, Lucas va más allá al hacer que empiece a proclamar la buena nueva en el Magnificat (1, 46-55). Lucas deja claro que María ha sido especialmente favorecida por Dios y es bendita entre las mujeres. En 2, 19.51 se nos dice que con respecto al plan misterioso de Dios para con su Hijo, ella guarda todas estas cosas en su corazón, una descripción que nos prepara para el papel ulterior de María en la vida pública de Jesús. Si bien Lucas nos transmite también aquella escena básica de Marcos en la que la madre y los hermanos de Jesús van en su búsqueda, elimina en ella toda oposición entre su familia natural y la familia de sus discípulos (9, 19-21). Esta supresión de toda oposición concuerda con la visión de Lucas que ya considera a su familia natural como discípulos suyos. Y también explica por qué al inicio del libro de los Hechos incluye a María y a los hermanos de Jesús, junto a los Doce y a las mujeres, en el grupo reunido en Jerusalén para aguardar la efusión del Espíritu en pentecostés. Desde el principio hasta el final, María es una discípula obediente según la descripción de Lucas.

El tratamiento que hace Juan, si bien contiene material diferente al de Lucas, sí conserva, en parte, una misma tonalidad. En Juan, la madre de Jesús aparece en dos escenas. Al inicio de su ministerio en Caná, su petición a Jesús, implícita al informar que a los anfitriones ya no les quedaba vino, se enfrenta primero a un rechazo o negativa que recuerda al lector que la acción de Jesús ha de guiarse no por una necesidad familiar sino por la hora decretada por Dios («Aún no ha llegado mi hora»: 2, 4). Sin embargo, cuando la madre de Jesús se pone a disposición de Jesús («Haced cuanto él os diga»), es entonces cuando Jesús realiza la señal de convertir el agua en vino, una señal que funciona dentro del cometido que el Padre le ha confiado, el de traer al mundo una nueva bendición divina. La segunda escena en la que aparece la madre de Jesús es al pie de la cruz. Sólo Juan menciona la presencia de amigos de Jesús al pie de la cruz, y se concentra en las dos figuras cuyos nombres jamás cita, a saber, el discípulo a quien amaba Jesús y la madre de Jesús. Estas dos fi-

guras tienen una importancia simbólica en el cuarto evangelio. El discípulo a quien amaba Jesús es el discípulo ideal que ha permanecido siempre leal a Jesús, incluso junto a la cruz; y se hace entrega de este discípulo a la madre de Jesús como hijo suyo. Por tanto, vuelve a aparecer el tema de la familia. La verdadera familia de Jesús que queda tras él junto a la cruz y a quien entrega el Espíritu al expirar, la constituyen su madre (la familia natural) y el discípulo amado (la familia de sus discípulos) y los dos son ahora uno ya que el discípulo pasa a ser hermano de Jesús y la madre de Jesús pasa a ser la propia madre del discípulo.

Por tanto, aun cuando el material del evangelio es limitado, el último evangelio deja muy claro que hacia finales del siglo I se atribuía un notable papel entre los discípulos cristianos a la madre de Jesús en distintas partes de la Iglesia primitiva. En un libro ecuménico elaborado conjuntamente por especialistas en la Biblia católicos y protestantes, *María en el nuevo testamento* (Sígueme, Salamanca [3]1994), hablábamos de la «trayectoria» de María. El papel de María aumenta en las secciones cronológicamente posteriores del nuevo testamento y en la Iglesia posterior hasta que se proclama a María la más perfecta de entre todos los cristianos. Quizás algunos de nuestros hermanos y hermanas protestantes queden perplejos ante el desarrollo posterior de la mariología, pero al menos este enfoque de la «trayectoria», muestra que esos desarrollos posteriores guardan relación con el nuevo testamento.

62. *Entre los posteriores desarrollos de la mariología, que usted acaba de mencionar, están la Inmaculada Concepción y la Asunción. ¿Puede usted relacionarlos con el nuevo testamento?*

Yo sí creo que esas doctrinas pueden relacionarse con el nuevo testamento pero no de una manera simplista. A mi entender, no hace falta que alguien en el siglo I hubiera expresado la idea de que María fue concebida sin pecado. Ni tampoco podemos saber si la gente del siglo I habría podido darse cuenta de que María fue llevada corporalmente al cielo —presumiblemente después de su muerte—. Sin embargo, mediante el enfoque de «trayectoria», expuesto en la pregunta anterior, se puede mostrar una conexión entre esas aclaraciones del estado privilegiado de María y el papel de discípula que se le atribuye con tanta claridad en el nuevo testamento.

Permítame que le muestre esto con respecto a cada uno de estos dogmas. La Inmaculada Concepción atribuye a María una primacía al recibir el privilegio que todos los discípulos de Jesús reciben. Según la fe cristiana, se nos libra del pecado original mediante el bautismo. (Cf. la pregunta 24 sobre el sentido bíblico del pecado original). Los católicos creemos que María fue concebida sin pecado original: una preparación de Dios para la pureza de Jesús que se encarnaría en el seno de María. Si Lucas presenta a María como la primera discípula, la Inmaculada Concepción nos anticipa que la gracia de la redención de Cristo le fue dada a María en primer lugar, ya en el mismo momento de su concepción. Es la primera en recibir los frutos de la redención. El don de verse libre del pecado original es un don que se da a todos los discípulos, pero la primera en recibirlo fue la primera discípula cristiana.

Por lo que respecta a la Asunción, si se entiende en el sentido de que María es llevada corporalmente al cielo tras su muerte, entonces María, una vez más, es la primera en recibir un privilegio que, en última instancia, será concedido a todos los cristianos. Todos los creyentes en Cristo resucitarán de entre los muertos para ser llevados corporalmente al cielo; esta liberación de la muerte es fruto de la redención ofrecida a los discípulos de Jesús. Hasta el momento presente sólo le ha sido concedida a María, la primera discípula de Cristo, pero llegará el momento en que se otorgará a todos los demás discípulos.

Lo que he dicho no agota los privilegios de María, ni siquiera todo lo que lleva implícito la Inmaculada Concepción y la Asunción; pero sitúa claramente ambos dogmas en la «trayectoria» del discipulado. Considero que también resultan de utilidad desde un punto de vista ecuménico ya que muestran que, incluso concediéndose a María la gracia divina, esa gracia divina queda en el ámbito de todos los discípulos y de la redención obtenida por Jesús. Dicho con palabras más sencillas, atenúa el temor protestante de que los católicos, en sus deferencias para con María, de algún modo, la están endiosando. Lo que hacemos es reconocer la gracia otorgada por Dios a los discípulos de su Hijo, entre los cuales destaca María como el primer ejemplo. Este enfoque también indica que estamos pensando en María, de acuerdo con la terminología bíblica, como la favorecida de manera especial entre todas las mujeres, por ser la primera en decir: «Hágase en mí según tu palabra».

63. *Los privilegios de María a los que acaba de referirse no se hallan de manera explícita en las Escrituras. ¿Qué se puede decir del privilegio del nacimiento virginal que mencionan explícitamente Mateo y Lucas?*

Al igual que ocurrió con la pregunta referente a la resurrección (cf. la pregunta 52), considero que se trata de una pregunta importante a la que se debe responder atenta y detalladamente. Permítame empezar diciendo que siempre prefiero hablar de la concepción virginal más que del nacimiento virginal. Lo que describen las Escrituras es la concepción de Jesús por María sin la intervención de un varón. Algo más tarde (en el siglo II) se completa el pensamiento cristiano diciendo que María dio a luz a Jesús de una manera milagrosa, conservando la integridad de su virginidad. A fin de evitar toda confusión al respecto prefiero utilizar la expresión «concepción virginal».

A veces, cuando algunas personas de entre el público piden mi opinión con respecto a la concepción virginal, lo hacen con una cierta agresividad e incluso añaden algo parecido a que «como algunos dicen que usted no cree en la concepción virginal». Por tanto, al contestar cualquier pregunta sobre este dato bíblico, me gusta recalcar que, desde la primera vez que di una importante conferencia sobre el tema, a principios de los años 70, y en lo mucho que he escrito al respecto, incluso libros, mi postura ha permanecido inmutable y ha sido enunciada con claridad. Yo acepto la concepción virginal, debido principalmente a la enseñanza de la Iglesia al respecto. Son muchos los biblistas protestantes y algunos católicos, que niegan la concepción virginal, aduciendo razonamientos bíblicos; no estoy de acuerdo con ellos, ya que sostengo que el testimonio bíblico no contradice la historicidad de la concepción virginal. Admito, no obstante, que no se puede demostrar la concepción virginal aduciendo el testimonio bíblico, y por eso que prefiero apelar a la doctrina de la Iglesia para resolver las ambigüedades derivadas de los relatos bíblicos. Dicho esto, permítame ahora explicar la situación que ha provocado tal división entre los biblistas.

Sólo Mateo y Lucas mencionan la concepción del niño Jesús; y sin duda, para ellos la concepción por obra del Espíritu santo en el seno de la Virgen María tiene una importancia teológica en la que están implicados el poder creativo de Dios y lo irrepetible del momento en el que fue enviado el Mesías. Pero además

hay también una cuestión histórica: ¿fue el niño concebido sin intervención del varón? Algunos de los que niegan la historicidad de la concepción virginal, que contestan con un «no» a esa última pregunta, lo hacen así porque creen que lo divino y lo milagroso son una tontería. Otros de los que niegan la historicidad de la concepción virginal creen en Dios y en lo milagroso, pero piensan que, en este caso, la narración es puramente simbólica: «nacido de una virgen» no significa, según ellos, nacido sin la intervención de un varón, sino nacido con la ayuda de un Padre divino. Concretamente, yo recalcaría, al dialogar con este último grupo de biblistas, que tanto Mateo como Lucas comprenden e indican la concepción virginal como algo objetivo (y también teológico) y no simplemente simbólico. Por tanto, como parte de la respuesta a su pregunta, yo afirmaría rotundamente que los dos evangelistas que escribieron sobre la concepción virginal se referían a ella literalmente, aun cuando veían al mismo tiempo la gran importancia teológica que tenía. La cuestión es si acertaron en su juicio histórico.

64. *¿Qué clase de prueba se puede aportar sobre algo tan milagroso como la concepción virginal?*

Un tipo de prueba es de carácter teológico. Muchos cristianos interpretan la inspiración bíblica como algo que significa que, con independencia de lo que pensara el escritor, todo era inspirado por Dios e infalible. En consecuencia, cuando digo que Mateo y Lucas pensaban en una concepción virginal al pie de la letra, ellos responderían que entonces no habría la menor duda de que tuvo lugar dicha concepción, ya que Dios guiaba a los evangelistas en cada uno de los mensajes elegidos. En mi opinión, los católicos no comparten un sentido tan simplista de la inerrancia bíblica. La Biblia enseña fielmente y sin error aquella verdad que Dios ha propuesto para nuestra salvación, dice el concilio Vaticano II (*Dei Verbum,* 3, 11). Creo que lo que se quiere decir es que para juzgar la inerrancia no podemos simplemente preguntar qué quería decir el escritor; también nos hemos de preguntar hasta qué punto lo que transmitía el autor era para nuestra salvación.

Por tanto, para los católicos, el factor teológico para juzgar la historicidad de la concepción virginal sería la enseñanza de la Iglesia, más que la inerrancia de la Escrituras. La Iglesia jamás ha afirmado ni en el credo, ni en un concilio ni en alguna decla-

ración papal, que la historicidad literal de la concepción virginal sea una revelación divina y que deba aceptarse como artículo de fe. No obstante, mediante su enseñanza ordinaria, que es otra manera de indicar lo que es de fe, creo que la Iglesia ha insistido implícitamente en la historicidad de la concepción virginal. Puesto que, como católico, considero la enseñanza normativa de mi Iglesia, basada en la Biblia, como una ayuda especial en aquellos casos en que la Biblia aparece poco clara o decisiva, yo sí acepto la concepción virginal.

No obstante, también quiero dejar constancia de que algunos teólogos católicos no están de acuerdo con mi interpretación de la concepción virginal como doctrina de la Iglesia enseñada infaliblemente por el magisterio ordinario; creen que soy demasiado conservador al respecto. Sin embargo, al igual que con el tema de la resurrección corporal (cf. la pregunta 52), durante estos últimos veinte años, los órganos de enseñanza oficial de la Iglesia católica han reaccionado muy severamente contra los teólogos que han negado públicamente la historicidad de la concepción virginal, con lo que queda de manifiesto que, a juicio de la Iglesia, la concepción virginal no es simplemente una descripción simbólica.

Hay otro tipo de prueba que todos deberían considerar, incluso aquellos que no aceptan ni la teoría de la inerrancia de la Escritura ni la enseñanza de la Iglesia. Me estoy refiriendo al testimonio que está presente en el propio texto bíblico. La mayor parte de biblistas coinciden en que no hay referencia alguna en el nuevo testamento a la concepción virginal de Jesús, excepto en Mt 1 y Lc 1. Sin embargo, con independencia entre sí, estos dos evangelistas están de acuerdo con ella, si bien la sitúan en contextos muy distintos, lo que indica que se trata de una idea anterior a ambos; y, por tanto, no podemos descartarla, sin más, como si se tratara de algo más tardío. En *El nacimiento del Mesías* ya estudié los argumentos contrarios a la historicidad de la concepción virginal analizando lo que pudo haber llevado a que los primeros cristianos crearan tal idea, tomándola, por ejemplo, de los relatos paganos de las uniones de los dioses con las mujeres, o a partir de Is 7, 14, con su profecía de que una joven daría a luz un niño y le pondría por nombre Emmanuel (profecía que al ser traducida al griego destacó la virginidad de la joven). No voy a entrar ahora en esa argumentación, pero he llegado a la conclusión de que ninguno de estos argumentos explica sufi-

cientemente la génesis de la idea de la concepción virginal. Por tanto, la explicación histórica aparece como la más plausible, lo cual no quiere decir que quede probada.

Para algunos, esto sigue siendo insuficiente. Les molesta que siga profesando mi fe en la concepción virginal, aun cuando el testimonio bíblico no acabe de ser definitivo, y me deje guiar por la enseñanza de la Iglesia. (Al parecer, tal postura no es del agrado ni de quienes niegan la concepción virginal ni de quienes la defienden). Pero no me preocupa. Si la Biblia dijera claramente una cosa y la Iglesia dijera claramante otra, aceptar ambas a la vez sería esquizofrenia. Pero, dado que, tanto el antiguo como el nuevo testamento, son fruto de unas comunidades creyentes, no veo contradicción alguna en aceptar que la vida ordinaria de esas comunidades pueda servir de elemento interpretativo e ilumine la parte oscura del texto bíblico. Prefiero eso a imponer un testimonio bíblico, insistiendo en su claridad y evidencia absolutas, cuando simplemente es oscuro.

65. *Observé que cuando describía el papel de María en los evangelios hacía referencia a la madre y a los «hermanos» de Jesús. ¿No es esa una expresión protestante?*

Para hablar sobre la palabra «hermanos» conviene empezar presentando a los que son designados con esa palabra, y sin duda, el más famoso es uno que se llamaba Santiago. Hay varios Santiagos en el nuevo testamento. En las listas de los Doce elegidos por Jesús tenemos a Santiago, el hermano de Juan, que es hijo del Zebedeo, y a Santiago el «de Alfeo» (probablemente hijo de Alfeo). Sin embargo, el Santiago en cuestión no pertenece al grupo de los Doce, pero es a él a quien Pablo llama «el hermano del Señor» (Gál 1, 19). Mc 6, 3 y Mt 13, 55 lo nombran entre cuatro «hermanos» de Jesús: Santiago, José (Joseph), Simón y Judas. Como responsable de los cristianos de Jerusalén, este Santiago fue uno de los hombres más importantes de la Iglesia primitiva. A él se atribuye la «Carta de Santiago» del nuevo testamento. Supongo que debido una simplificación exagerada, los cristianos posteriores identificaron a dos de los «hermanos» de Jesús, Santiago y Judas, con dos de los Doce que tenían el mismo nombre. Es un error. En Hech 1, 13-14 se puede apreciar con claridad que los Doce son una cosa y los «hermanos» de Jesús otra.

En el nuevo testamento varias veces aparecen el «hermano» (o a los «hermanos») del Señor (Jesús) empleando la palabra normal griega que significa hermano, y Marcos y Mateo, en la cita a que antes hice referencia, hablan igualmente de las «hermanas» de Jesús. En una traducción inglesa católica se trató de solucionar el problema de los hermanos empleando la palabra *brethren* en lugar de *brothers,* pero ambas significan lo mismo («hermanos»), siendo la primera una forma arcaica de la segunda, sin que fuera posible, por otra parte, el uso paralelo de una palabra arcaica (hipotéticamente *sistren*) alternativa a la palabra *sisters* («hermanas»). Hemos de atenernos a la traducción literal del original griego sin tratar de expurgarlo o modificarlo para así evitar otras preguntas. Y así, contestando a su pregunta, la expresión «los hermanos de Jesús» no es una expresión protestante sino bíblica.

66. *¿Puede hablarnos de la enseñanza de la Iglesia católica según la cual María permaneció virgen?*

Muchas veces se dice que se trata de una enseñanza «católica», pero es mucho más que esto. La Iglesia ortodoxa y la oriental, así como muchos anglicanos/episcopalianos (pertenecientes a la Iglesia Alta) creen también que María permaneció virgen. Aunque los protestantes, por lo general, creen que los hermanos y hermanas de Jesús, mencionados en el nuevo testamento, son hijos de María, y que, por tanto, no permaneció virgen, ése no fue un problema relevante en los tiempos de la Reforma. Creo recordar que Lutero, Calvino y Zuinglio, todos ellos, empleaban la expresión «la siempre virgen» (una antigua descripción de María) sin ninguna objeción. Evidentemente la moderna discusión surgió algo más tarde, a partir de una lectura literal del nuevo testamento.

También se impone otra distinción. Evidentemente, si aquellos a quienes el nuevo testamento llama hermanos y hermanas de Jesús eran sus hermanos y hermanas consanguíneos, entonces María no permaneció virgen. Pero aunque no fueran sus hermanos y hermanas consanguíneos, eso todavía no permite afirmar que María permaneciese virgen. La virginidad permanente de María es algo que va más allá de cualquier testimonio documental que tengamos y representa una alabanza de María que surge de nuestra fe. Los católicos la consideramos doctrina de la Iglesia,

sin que ello comporte necesariamente que María dijera a alguien que permaneció siempre virgen. Aceptamos esta doctrina de «la siempre virgen» no basándonos en el texto bíblico, sino en la reflexión cristiana sobre la santidad de María y sobre la manera como se expresó dicha santidad en su vida.

67. *No lo entiendo. Dice usted que, según la doctrina católica, María permaneció virgen, pero dice también que el nuevo testamento habla de los «hermanos y hermanas» de Jesús. ¿Por qué los llama así el nuevo testamento?*

Me está haciendo una pregunta compleja y tendrá que perdonarme si le doy una respuesta más bien compleja. Si bien el nuevo testamento emplea la expresión de los «hermanos y hermanas» de Jesús, en realidad nunca dice que sean hijos de María. Es verdad que los hermanos aparecen frecuentemente con María (por ejemplo, Mc 3, 32; 6, 3; Jn 2, 12; Hech 1, 14). Esta concurrencia, más el empleo de la palabra griega normal que designa al hermano consanguíneo, podría muy bien llevarnos a la conclusión de que éstos eran hijos de María si no hubiera alguna prueba de lo contrario. En el caso de que yo le dijera: «Hoy he visto a su madre y a sus hermanos», los que me oyeran pensarían obviamente en otros hijos de su misma madre.

No obstante, a principios del siglo II, según podemos ver en uno de los relatos de un evangelio apócrifo, el protoevangelio de Santiago (cf. pregunta 10), ya había una tradición que sostenía que no se trataba de hijos de María. En el elaborado relato de ese evangelio, José es un hombre anciano y viudo, que cuando se casó con María ya tenía hijos. Por consiguiente, cuando Jesús nace de María, los hijos de José se convierten en sus hermanos y hermanas. Esta es una solución ingeniosa porque explica no sólo el llamarlos «hermanos y hermanas», sino también su asociación con María: presumiblemente, José ya había muerto cuando Jesús inició su ministerio público y María había criado a todos esos hijos como si de hijos propios se tratara. También explica cómo María pudo permanecer virgen incluso estando casada con José. Debemos ser honrados para reconocer que el protoevangelio de Santiago (fíjese a qué autor se le atribuye: un «hermano» de Jesús que debía conocer la historia de su familia) apenas puede aducirse como una fuente histórica fiable. Con todo, refleja una tradición que empezó muy pronto.

En el nuevo testamento se encuentra una pequeña prueba de que los «hermanos» no eran hermanos consanguíneos. En la escena de la crucifixión, en Mc 15, 40 y Mt 27, 56 se llama a una de las mujeres que estaban mirando de lejos, «maría de Santiago y José (Joseph)», presumiblemente la madre de Santiago y José. Estos son los nombres de dos de los hermanos de Jesús y quizás en esta escena se dice que son los hijos de otra mujer llamada María. (Ni Marcos ni Mateo se referían a María, la madre de Jesús, como la «de Santiago y José»). Esta información confirmaría la tradición posbíblica del protoevangelio de Santiago, de que los «hermanos y hermanas» no eran hijos de la Virgen María.

¿Por qué la terminología «hermanos y hermanas»? Ya he dicho que normalmente las palabras griegas se refieren a hermanos y hermanas uterinos o consanguíneos. Sin embargo, si hay motivos para sospechar que no eran hermanos y hermanas consanguíneos (y sólo en tal caso) recurriremos a la terminología semítica que podría haber influido al traducir al griego. Por un lado, si bien en el griego hay palabras para designar a los «primos», «hermanastros», «medio hermanos», etc., los términos griegos empleados en los evangelios pueden haber sufrido la influencia de tempranas referencias cristianas a la familia de Jesús, expresadas en arameo o en hebreo. A diferencia del griego, estas lenguas semíticas de los tiempos de Jesús carecían de un vocabulario preciso para una amplia gama de relaciones familiares. Reflejaban, más bien, un origen tribal, en el que los miembros de una misma tribu, clan o familia eran considerados hermanos y hermanas, sin que importara su parentesco exacto. Un ejemplo clásico es el empleo de «hermanos» en Gén 13, 8 para describir la relación entre Lot y Abrahán, cuando Lot era más exactamente sobrino de Abrahán. Acogiéndonos a esto, se puede argüir que los hombres y mujeres a los que se llama «hermanos y hermanas» de Jesús reciben esta designación de acuerdo con una imprecisa terminología «tribal» semítica y, en realidad, eran parientes más lejanos, o sea, que no eran hijos de María. Insisto en que no debería seguirse este procedimiento, a no ser que se tuviesen otras pruebas de que no se trata de hermanos y hermanas consanguíneos.

68. *Siempre se nos dijo que los hermanos de Jesús eran primos.*

A los católicos se les enseñó eso, pero no «siempre». En la Iglesia occidental, san Jerónimo fue portavoz de una solución

que difería de la ofrecida por el protoevangelio de Santiago. San Jerónimo estaba interesado no sólo por la virginidad de María sino también por la virginidad de José como símbolo que estimulara una vida monástica y célibe. Por consiguiente no era de su agrado la explicación que ofrecía el protoevangelio de que José tenía hijos de un matrimonio anterior. Una explicación alternativa decía que eran hijos de un hermano de José o de una hermana de María. No voy a crear una mayor confusión aportando los complicados argumentos que avalan esas tesis. En cualquier caso, la interpretación que convertía a los «hermanos y hermanas» de Jesús en primos suyos se convitió en el punto de vista casi universal de la Iglesia occidental, y ese es el motivo por el que les resulta familiar a los católicos. Sin embargo, habría que recalcar que la doctrina de la Iglesia sobre la virginidad permanente de María jamás indicó cómo se debía entender lo de los hermanos.

Tal vez se estén diciendo: «¿Por qué llegó a cobrar tanta importancia el hecho de si María tuvo más hijos?». Algunos incluso se pueden estar preguntando con mayor radicalidad: «¿A quién le importa?». Sin embargo, éste fue ya un punto controvertido en la antigüedad, ya que en contra del protoevangelio de Santiago hubo un distinguido teólogo, Tertuliano, que identificó a los «hermanos» como hijos nacidos de María, pero san Jerónimo escribió con violenta indignación contra quienes defendían ese punto de vista.

En cuanto a la importancia actual del tema, la cuestión de si María había tenido otros hijos engendrados por José sólo se planteó tras la Reforma protestante. Entre los protestantes fue tomando cuerpo la idea de que el nuevo testamento tenía que leerse según sus propios términos (donde se habla de «hermanos y hermanas») sin la influencia de una posterior tradición, con independencia de si la tradición estaba representada por el protoevangelio que hablaba de los hijos de José habidos en un matrimonio anterior, o por un padre de la Iglesia como san Jerónimo, que hablaba de los primos de Jesús. Sin embargo, tras este enfoque del nuevo testamento tomado al pie de la letra se escondía otra problemática, a saber, la del valor del matrimonio y el celibato. Muchos protestantes que mantenían que María tuvo más hijos criticaban implícitamente que los sacerdotes católicos no se casaran y crearan una familia. Muchos de los católicos que estaban a favor de la virginidad de María defendían implícitamente el valor del celibato como virtud evangélica y, por tanto, ensalza-

ban el celibato de los sacerdotes y la virginidad. Como comentario a este último punto, permítame que insista en que nosotros los cristianos que permanecemos leales a la tradición de la-siempre-virgen-María debemos hacerlo sin denigrar ni el matrimonio ni la familia. Debemos tener claro en nuestra mente que si tras el nacimiento de Jesús María hubiera concebido de una manera normal y hubiera tenido hijos, habría sido una acción santa bendecida por Dios, como lo fue su decisión de permanecer virgen, decisión que va implícita cuando decimos que fue la «siempre-virgen».

En cuanto a la disputa que prosigue hoy en día, podríamos encontrar alguna ayuda en la respuesta dada en un libro ecuménico redactado por biblistas pertenecientes a diversas Iglesias, *María en el nuevo testamento,* Sígueme, Salamanca [3]1994, 72-78. Los autores de esa obra coinciden en que la pregunta de si María tuvo otros hijos de José ni se plantea directamente en el nuevo testamento ni se contesta de manera inequívoca. Más bien, por motivos comprensibles que dependen de la distinta valoración de intuiciones posteriores de la Iglesia, los cristianos han dado distintas respuestas.

Los católicos contestamos a esta pregunta, a la luz de la doctrina de nuestra Iglesia, que María permaneció virgen, lo cual, sostenemos, clarifica la imagen dudosa que presentan las Escrituras. Deberíamos abstenernos de considerar como no cristianos a quienes interpretan el nuevo testamento de manera diferente; ellos deberían abstenerse de llamarnos no bíblicos cuando hablamos de la-siempre-virgen-María. La diferencia en cuanto a esta creencia no emana de la Biblia; la diferencia deriva, en gran parte, de la autoridad de la tradición y de la enseñanza de la Iglesia.

69. *Permítame que vuelva a pasar de María a Jesús. Inevitablemente, mucho de lo que usted ha comentado se refiere a relatos del evangelio sobre Jesús, su significado, su exactitud, etc. Pero, ¿qué es lo que podemos saber con certeza sobre Jesús mismo?*

Doy por supuesto que usted no está hablando acerca de una certeza matemática o de una certeza de las ciencias físicas sino de la razonable certeza o de la elevada verosimilitud propias de los asuntos humanos, por ejemplo, el tipo de certeza que yo tendría acerca de la vida y de las acciones de alguien a quien conozco. Algunos biblistas le darían a usted una respuesta escéptica

diciéndole que es muy poco lo que podemos saber sobre Jesús. Aunque yo soy optimista sobre nuestro conocimiento de Jesús, no voy a tratar de darle una lista exhaustiva, ni tampoco un informe detallado de su vida, como, por ejemplo, que nació en Belén, se crió en Nazaret, fue bautizado por Juan, para iniciar finalmente un ministerio de predicación mediante parábolas y curaciones, etc. Me imagino que usted querría más detalles de los que se pueden dar en este tipo de respuestas, de manera que le recomiendo el libro de Gerd Theissen, *La sombra del Galileo. Las investigaciones histórica sobre Jesús traducidas a un relato* (Sígueme, Salamanca [6]1995). Se trata de un excelente biblista que desarrolla en forma narrativa una imagen de Jesús y de su tiempo comprensible al hombre de hoy y acorde con el estado actual de la investigación. En cualquier caso, si usted tiene algunos puntos concretos, me encantaría contestárselos como mejor supiera.

70. *Pues sí, tengo un punto concreto. Quiero saber qué enseñó Jesús sobre sí mismo. ¿Sabía que era Dios?*

He aquí una de las raras ocasiones en que quisiera que se volviera a formular la pregunta, porque tal como usted la plantea se presta a que una respuesta inteligible sea casi imposible. Me disgustan enormemente los juegos de palabras y tengo ese mismo sentimiento de desconfianza que tienen muchos cuando alguien dice: «¿Qué quiere decir con esa palabra?». Sin embargo, debo plantear el tema aquí de qué quiere decir, quien formula la pregunta, con la palabra «Dios». La pregunta se refiere a Jesús, un judío galileo del primer tercio del siglo I, para quien «Dios» tendría un determinado significado debido a su formación y al lenguaje teológico de su tiempo. Para simplificar (o quizás más que simplificar) permítame decir que yo creo que para un judío de aquel tiempo la idea de «Dios» debería ser la de aquel que habita en los cielos, entre otros muchos atributos. Por tanto, si se hubiera planteado esta pregunta a Jesús en la tierra: «¿Crees que eres Dios?» hubiera significado para él si creía que era aquel que habita en el cielo. Y se comprende que ésa habría sido una pregunta mal planteada, ya que Jesús habitaba visiblemente en la tierra. De hecho, jamás se le hizo tal pregunta; lo más que se le preguntó fue acerca de su relación con Dios. Se puede captar el sabor de ese lenguaje y de ese problema en la escena de Mc 10, 17-18:

un hombre se dirige a Jesús como «maestro bueno» y Jesús contesta: «¿Por qué me llamas bueno? Nadie es bueno sino Dios». Se puede ver un distanciamiento entre Jesús y el término «Dios».

Sin embargo, y muy acertadamente, se podría señalar que en otro evangelio se alaba a Tomás por dirigirse a Jesús como «Señor mío y Dios mío» (Jn 20, 28). La clave de esa expresión está en que se encuentra en el cuarto evangelio escrito a finales del siglo I. Yo diría que en aquel entonces, y dado el empeño que tenían los cristianos por comprender a Jesús, éstos habían ampliado, en cierto sentido, el significado de la palabra «Dios». Para ellos ya no significaba simplemente el Padre del cielo; quería decir también el Hijo en la tierra. Habían llegado a darse cuenta de que Jesús estaba tan íntimamente relacionado con Dios, tan lleno de la presencia de Dios, que el término Dios podía aplicarse tanto a él como al Padre del cielo. Permítame recalcar que esto no supone un cambio en Jesús; supone un cambio y un progreso en la percepción cristiana de quién era él. Dicho progreso prosiguió de manera que en el concilio de Nicea, a principios del siglo IV, los cristianos describían al Hijo de Dios como «Dios verdadero de Dios verdadero». El impacto de Jesús y la reflexión que originó cambió todo el lenguaje teológico de quienes creían en él, incluyendo el término «Dios».

Una vez aclarada (así espero) la dificultad del lenguaje, si me permite reformular su pregunta de una manera que confío sea fiel a su intención, voy a tratar de contestarla. Aceptando que el término «Dios» se fue desarrolando hasta representar para los cristianos una verdadera intuición de la identidad de Jesús, creo que su pregunta se podría formular así: «¿Sabía Jesús que tenía una identidad que sus seguidores llegarían a comprender más tarde en el sentido de que era Dios? Si era Dios (y los cristianos, en su mayoría, están en eso de acuerdo), ¿sabía él quién era?». Creo que la respuesta más sencilla es sí. Evidentemente, no hay manera de demostrar una respuesta afirmativa, porque no tenemos material que describa toda su vida. Sin embargo, con el material que se nos da en el evangelio, se muestra siempre a Jesús consciente de una relación particular con Dios, que le permite hablar con tremenda autoridad. Jamás aparece una escena en la imagen que nos ofrece el evangelio en la que descubra algo de sí mismo que ya no supiera antes. Soy consciente de que lo que estoy diciendo va en contra de algunas opiniones populares según las cuales Jesús habría descubierto su identidad en el bautismo o en algún

otro momento, pero no hay pruebas de tales opiniones. La escena del bautismo está reseñada para decirnos a quienes la leemos quién es Jesús, no para decirle a él quién era.

71. *Pero ¿sus conocimientos no se incrementaron? ¿habría sido humano de haber sabido quién era durante toda su vida?*

Permítame empezar por la segunda parte de su pregunta. Usted, como yo, que somos seres humanos, ¿en qué momento de nuestra existencia averiguamos que somos humanos y lo que eso significa? En cierto sentido, ¿no sabemos que somos humanos desde el primer momento en que podemos pensar? En ese momento tal vez no sepamos todas las implicaciones que comporta ser humanos, y ciertamente no tenemos vocabulario para expresar lo que significa ser humanos. De hecho, es difícil encontrar una definición de lo que significa ser humanos. Sin embargo, sabemos que somos humanos.

Por analogía, ¿se podría aplicar algo similar a Jesús de quien sabemos que ha sido verdaderamente divino y verdaderamente humano? ¿por qué no han de creer los cristianos que él supo quién era desde el primer momento en que empezó a actuar su mente humana? Eso no significaba que pudiera expresar con palabras humanas lo que significaba ser Dios, y de ahí que en la pregunta anterior fuera tan cauto con respecto a la terminología. Podemos saber que somos humanos sin que sepamos encontrar el lenguaje adecuado para expresarlo; Jesús podía saber que era Dios sin que pudiera encontrar el lenguaje humano que expresara quién era él. Y mi opinión es, dicho sea de paso, que eso explica por qué la cristología está muy implícita en los tres primeros evangelios, es decir, no es una cristología en la que los términos nos digan quién es Jesús, sino una cristología en la que descubrimos quién es oyendo lo que dijo y el tono en que lo decía, y observando lo que hizo y el poder y la autoridad con que lo hacía.

Sin embargo, permítame volver a la primera parte de su pregunta con respecto a su ser humano que va incrementando gradualmente sus conocimientos. Si parece que Jesús sabía quién era a lo largo de todo lo que se cuenta de su vida, ¿por qué el conocimiento su identidad divina iba a impedir que se desarrollara la comprensión de cómo esa identidad se interrelacionaba con una vida humana en la que el crecimiento, la experiencia, los acontecimientos de su ministerio, y sobre todo, su muerte,

aportaban una mayor comprensión de su condición humana? Se puede sospechar la existencia de un desarrollo a partir de una lucha como la que se da en la escena de Getsemaní, en Marcos, donde un Jesús que había desafiado a sus discípulos con anterioridad (10, 38) para que bebieran de la copa que él iba a beber, ahora, ante la muerte, pide a su Padre que, si es posible, pase de él este cáliz. Se podría aducir que eso supone una lucha interior mientras el Hijo de Dios lucha con la experiencia humana del sufrimiento y de la muerte. Pero sólo podemos adivinarlo y lo hacemos a partir de la analogía con nuestra propia experiencia humana. Nadie conoce las profundidades misteriosas de la encarnación y sus efectos en Jesús interiormente. Los evangelios se escribieron para decirnos lo que nosotros teníamos que saber de Jesús, no lo que sabía él de sí mismo.

72. *No entiendo: usted dice que cree que Jesús era Dios; Dios lo sabe todo; ¿cómo se puede dudar de lo que Jesús sabía o hablar de un incremento en sus conocimientos?*

A esto tendré que contestarle con un lenguaje casi filosófico. Según la filosofía escolástica y de manera especial según santo Tomás de Aquino, el conocimiento de Dios no es como el nuestro. Nuestra forma normal de conocimiento es mediante conceptos y juicios; o dicho de otra manera, pensamos. En la filosofía escolástica, el conocimiento de Dios es inmediato: no tiene ideas; él conoce las cosas íntimamente; no necesita pensar en términos de reunir conceptos y formar juicios, es una forma distinta de conocimiento. Por tanto, el conocimiento divino que Jesús habría poseído como la segunda persona de la Trinidad (si me puedo servir de un lenguaje que tardó varios siglos en desarrollarse en el cristianismo) en realidad no funcionaría en una mente humana. En un famoso pasaje de la *Summa theologiae* (3, q. 9, a. 1, ad 1), Tomás de Aquino observaba: «Si no hubiera habido en el alma de Cristo algún otro conocimiento aparte de su conocimiento divino, no habría sabido nada. El conocimiento divino no puede ser un acto del alma humana de Cristo; pertenece a otra naturaleza». Por tanto, no resulta fácil afirmar: «Dios lo sabe todo; por consiguiente, Jesús lo sabía todo».

Esa misma filosofía escolástica reconoce que, de vez en cuando, se da en el ser humano un conocimiento inmediato, algo a la manera como Dios sabe, y un claro ejemplo de conocimiento

inmediato —no mediante conceptos o abstracciones— es el conocimiento que tenemos de nosotros mismos. Sabemos quienes somos por ser lo que somos y no simplemente por pensar lo que somos. Precisamente por ese principio, al contestar la pregunta: «¿Sabía Jesús quién era?», no tuve ninguna dificultad en decir que sí. Karl Rahner lo expresó con los términos de la unión hipostática, es decir, la unión entre la persona divina y la naturaleza humana. Sin vincularme a la teología de ningún autor en particular, y sin meterme en las expresiones más abstractas de la teología sistemática, creo que es justo decir: «Por ser quien era, Jesús sabía quién era».

73. *¿Quiere eso decir que Jesús no tenía más conocimientos de los que nosotros tenemos?*

No. Tal como ya dejé dicho, el conocimiento inmediato de su identidad, su conocimiento de quién era, significaba que tenía el conocimiento más profundo y más íntimo de la voluntad de Dios. Fue totalmente obediente a la voluntad de Dios y, por tanto, estaba siempre en armonía con la voluntad de Dios; el nuevo testamento lo describe como el sin pecado. Por tanto, podía hablar con autoridad divina sobre lo que Dios quería de nosotros; esto lo vemos ilustrado en sus frases con «amén», donde esa palabra, en vez de emplearse como una respuesta que reconoce la veracidad de un enunciado, se introduce en el enunciado de Jesús que exige nuestro reconocimiento. La descripción que hace el nuevo testamento de cómo la gente quedaba impresionada al ver cómo Jesús hablaba con autoridad y no como los demás maestros, es asimismo el reconocimiento de un conocimiento único de la voluntad de Dios. El conocimiento que fluía del autoconocimiento que Jesús tenía de su identidad con Dios durante su vida humana es lo que hizo que los cristianos creyeran que la última revelación de Dios vino a través de él. «En múltiples ocasiones y de muchas maneras habló Dios antiguamente a nuestros padres por los profetas. Ahora, en esta etapa final, nos ha hablado por un Hijo» (Heb 1, 1-2).

74. *¿Y cuál era su conocimiento de los hechos? ¿sabía Jesús cosas que sobrepasaban el simple conocimiento humano?*

Creo recordar que los teólogos escolásticos españoles de la universidad de Salamanca defendían que Jesús estaba en posesión

de una gama extraordinaria de conocimientos: en todo sería perfecto, como soldado, como científico, como artista, como poeta, etc. En el nuevo testamento no aparece nada de esto. La gente queda asombrada por su manera de enseñar con autoridad, no por su habilidad al hacer las cosas. El hablaría el arameo y probablemente el hebreo; tal vez conocía algunas palabras y expresiones griegas debido a las rutas comerciales que pasaban por Cafarnaún; tal vez, los judíos de Palestina recogieron también algunas expresiones latinas, especialmente las que guardaban relación con el poder romano y las maniobras militares. Pero no veo ningún motivo para que supiera alguna otra lengua más allá de las que aprendiera en su entorno familiar, y que las hablaría con el acento de sus padres. Fueran las que fueren sus habilidades manuales me imagino también que las aprendería de sus padres. Si bien no debemos apurar al máximo la frase, Lucas, que nos presenta a Jesús concebido por obra de Dios, no tiene ningún inconveniente en aplicarle la descripción bíblica de que crecía en sabiduría (Lc 2, 40.52).

75. *Si nos concentramos, por ejemplo, en el conocimiento que Jesús tenía de todo lo relacionado con su misión, ¿sabía que iba a morir?*

En cierto modo, a mí esta pregunta me parece siempre curiosa. Por lo que voy viendo, alrededor de los cinco años, todo individuo de la raza humana toma conciencia de que morirá, por tanto saber que se ha de morir no constituye una forma especial de conocimiento. Pero supongo que lo que su pregunta plantea realmente es si Jesús sabía con exactitud la manera y la hora de su muerte. ¿Sabía que lo iban a crucificar?

En los evangelios sinópticos aparecen tres famosas predicciones de Jesús sobre la muerte del Hijo del hombre (Mc 8, 31; 9, 31; 10, 33-34). Pero se han de tener en cuenta dos factores al valorar aquellas afirmaciones. En primer lugar, se consignaron en los evangelios pasados entre treinta y cincuenta años de los acontecimientos ocurridos en el Gólgota o Calvario, y por tanto, es muy difícil saber, en el proceso de elaboración del evangelio, hasta qué punto aquellas afirmaciones han recibido una matización por parte cristiana al describir lo que sucedió realmente. En segundo lugar, al encontrar Jesús una hostilidad creciente por parte de las autoridades religiosas, habría presentido ciertamente

la posibilidad de una muerte violenta. Tenía el ejemplo de los profetas, que habían sido perseguidos e incluso condenados a muerte por las autoridades religiosas y políticas. Al vivir en Palestina y conocer las costumbres y leyes de la prefectura romana que gobernaba la región pudo haber sospechado o adivinado que una muerte violenta significaría la crucifixión, el castigo romano habitual. Por consiguiente, un cierto conocimiento de cómo iba a morir no habría de considerarse necesariamente sobrenatural.

76. *Quisiera preguntarle, con todo, sobre un conocimiento que habría requerido claramente una ayuda sobrenatural. ¿Conocía Jesús el futuro en todos sus detalles? ¿tuvo conocimiento de que resucitaría de entre los muertos?*

Trataré de contestar a la pregunta con todo detalle; pero permítame volver a señalar la diferencia existente entre la convicción de que Dios le haría salir victorioso (lo que no sólo se atestigua en el nuevo testamento, sino que está en total armonía con la fe y confianza de los salmistas del antiguo testamento en los momentos de profunda aflicción) y un conocimiento detallado de cómo iba a suceder. A usted le interesa esto último. Existen, una vez más, algunas manifestaciones que hizo Jesús durante su ministerio, en las que predice la resurrección del Hijo del hombre.

Aquí se tendría que aceptar una falta de acuerdo entre los teólogos cristianos. Tal como señalé en mi libro *Jesús, Dios y hombre* (Sal Terrae, Santander 1973), donde afronté directamente la cuestión de qué era lo que sabía Jesús, hubo Padres de la Iglesia en los primeros siglos que no tuvieron ninguna dificultad en aceptar cierta ignorancia en Jesús que formaba parte de su condición humana. (Y aquí se emplea la palabra «ignorancia» en el sentido de falta de conocimiento; deberíamos evitar siempre el término peyorativo de «ignorante» al referirnos a Jesús). Esto concuerda con lo que se afirma en la Carta a los hebreos (4, 15) de que, al igual que nosotros fue probado en todo, menos en el pecado; ese pasaje no indica que no fuera como nosotros en lo que respecta a la falta de conocimientos.

Sin embargo, hubo otra tendencia en el pensamiento cristiano que insistía en atribuir a Jesús todas las perfecciones y daba por supuesto que una falta de conocimiento es una imperfección. Se puede argumentar al respecto que generalmente no se admira a la gente que lo sabe todo, ya que es propio de la condición hu-

mana, no una imperfección, tener unos conocimientos limitados. En cualquier caso, en la escolástica medieval, especialmente en los escritos de santo Tomás de Aquino, se defiende la tesis de que Jesús tuvo unas formas especiales de conocimiento. Santo Tomás (cf. pregunta 72) defiende que resulta intransferible el conocimiento divino a la mente humana, ya que ésta trabaja mediante conceptos. Por tanto, se supone que a Jesús le fue dado un conocimiento útil para la mente humana. (Pero ni aún así daba por supuesto Tomás de Aquino que Jesús en cuanto hombre lo conociera todo). Tomás de Aquino hablaba de un conocimiento infuso y de un conocimiento accesible al espíritu de Jesús mediante la posesión de la visión beatífica a lo largo de toda su vida. Muchos teólogos modernos han puesto en duda este tipo de ayuda sobrenatural. En especial Karl Rahner, Joseph Ratzinger y Jean Galot (quienes representarían un amplio espectro de distintos enfoques teológicos) han indicado que, en su opinión, no es necesario afirmar que Jesús gozaba de la visión beatífica tal como se ha venido entendiendo tradicionalmente. De distintas maneras vienen a afirmar una experiencia inmediata de Dios (cf. pregunta 72), pero sin insistir en la transmisión de ese conocimiento mediante la visión beatífica, tal como afirmaba Tomás de Aquino.

Esas distintas especulaciones teológicas van más allá de los datos del nuevo testamento. Los teólogos que admiten ignorancia o no afirman unas concesiones especiales de conocimiento divino, estarían en consonancia con la opinión mayoritaria de los exegetas bíblicos de que Jesús compartió muchos de los presupuestos religiosos de su tiempo, presupuestos que reflejaban las limitaciones del conocimiento de su tiempo. Por ejemplo, Jesús parece aceptar al pie de la letra que Jonás permaneció tres días y tres noches en el vientre de una ballena (Mt 12, 40), mientras nosotros entenderíamos el libro de Jonás como una parábola. En Mc 12, 36-37 Jesús afirma que David pronunció la primera línea del salmo 110: «Dijo el Señor a mi Señor», dando por supuesto que David estaba pensando en el futuro Mesías. Pocos biblistas modernos interpretarían de esa manera el significado original del salmo. En *Jesús, Dios y hombre* cito otros ejemplos en los que Jesús parece compartir los limitados puntos de vista de su época con respecto a algunos temas que son religiosos en un sentido amplio. En consecuencia, se puede defenderse, tanto bíblica como teológicamente, un conocimiento limitado en Jesús.

Vale la pena subrayar que tan peligroso es negar la plena humanidad de Jesús como su plena divinidad, y puede argumentarse que es auténticamente humano sentirse uno limitado y condicionado por el tiempo en nuestros conocimientos. De ahí que podamos tener en Jesús la extraña combinación de una absoluta certeza de lo que Dios quiere de nosotros para que venga a nosotros el reino de Dios así como una manera humana limitada de expresar el mensaje.

77. *Pero si admitimos un conocimiento humano limitado por parte de Jesús ¿qué nos dice de sus perspectivas para el futuro? Algunas de ellas afectan directamente a la misma existencia de la Iglesia.*

Es una pregunta muy aguda. Esta es una de las razones por las que siempre sostuve que una equilibrada estimación, tanto del carácter revelador del ministerio de Jesús como de su conocimiento humano limitado, tiene una gran importancia para el cristianismo. Si se sitúa la revelación sin limitaciones en el conocimiento humano, uno se imagina a un Jesús que conocía anticipadamente todo cuanto iba a suceder: cómo se iba a desarrollar la Iglesia, dónde se evangelizaría... y hasta los más pequeños detalles de la liturgia y de la organización de la vida eclesial. En pocas palabras, se dibuja a un Jesús que nos da un organigrama perfecto de la Iglesia, y que, curiosamente, a menudo se parece mucho a cómo se entendía en tiempos pasados la fundación de la Iglesia.

Ante tales teorías, un especialista en el nuevo testamento ha de plantear el debate: A partir de las palabras de Jesús que nos transmiten los evangelios, ¿dónde se encuentra, o por lo menos, se insinúa tal modelo? En los cuatro evangelios, la palabra «Iglesia» aparece únicamente dos veces en labios de Jesús. Y puesto que dicha palabra se refiere claramente a la comunidad local en Mt 18, 17 se puede decir que tan sólo una vez en todos los evangelios llegó Jesús a hablar de la Iglesia en su sentido más amplio, a saber, en Mt 16, 18: «Sobre esta roca edificaré mi Iglesia», una afirmación a la que muchos atribuyen un origen posterior a la resurrección. Por consiguiente, no existe una absoluta claridad evangélica sobre un plan detallado de o para la Iglesia, y el peso de las pruebas ha de recaer sobre quienes dan por sentado que Jesús había pensado en todo ello.

78. Entonces, ustedes los biblistas ¿están diciendo que Jesús no fundó la Iglesia?

Debo contestarle rotundamente que no estoy diciendo eso. En mi libro *Biblical Exegesis and Church Doctrine* (New York, Paulist, 1985, 60), en el que se afirma claramente que se puede defender con la Biblia que Cristo fundó la Iglesia, hacía referencia a un debate entre Karl Rahner y Hans Küng, en el que Rahner defendía la postura de que Cristo fundó la Iglesia, mientras que Küng la consideraba imprecisa. Küng tal vez conozca el material bíblico de manera más crítica que Rahner, pero, en mi opinión, Rahner acertaba en su intuición. La fundación de la Iglesia por Cristo es una parte fundamental de la propia concepción cristiana. Pero al fundar la Iglesia no hacía falta que Jesús tuviera un conocimiento minucioso de lo que habría de ser la Iglesia o que hubiera trazado un proyecto para la misma. Formando parte esencial de su ministerio, Jesús convocó a todos sus seguidores y los implicó en su tarea; y Jesús resucitado derramó el Espíritu santo sobre ellos para que de esta manera pudieran continuar su obra. Ellos constituyen la continuidad entre Jesús y la Iglesia que surgió de su predicación. La Iglesia no es una mera institución humana ni fue su origen el simple resultado de una idea intuitiva por parte de los seguidores de Jesús. Ellos comprendieron que al convocar a sus fieles para que formaran una comunidad no hacían sino proseguir directamente lo que había hecho Jesús cuando los llamó y los envió a continuar su obra. Por esa razón insisto en la defensa de la idea de que Cristo fundó la Iglesia.

79. ¿Qué nos dice de los sacramentos? ¿implica nuestra comprensión de los mismos que fueron instituidos directamente por Cristo?

Creo que la pregunta emplea con precisión el término adecuado: «Cristo». La pregunta anterior hacía referencia a la fundación de la Iglesia por Jesús y no puse ninguna objeción porque creo que existe una continuidad entre lo que Jesús hizo durante su vida y la Iglesia resultante. No obstante, las formulaciones clásicas para relacionar la realización concreta de la Iglesia con Jesús de Nazaret las remontaría a Cristo. Los maestros de la Iglesia, responsables de tales formulaciones no estaban pensando simplemente en el Jesús del ministerio, o sea, en lo que exactamente dijo y sabía Jesús antes de su crucifixión. Ellos estaban pensan-

do en la visión global que el nuevo testamento ofrecía de Jesús como Cristo, el Mesías, desde una perspectiva postpascual. Contestando a la pregunta 40, ya reseñada, señalé hasta qué punto, en la fase de predicación anterior a la redacción de los evangelios, la fe en la resurrección iluminaba todo lo que no se había entendido anteriormente. Por consiguiente, al comentar la institución de los sacramentos, la norma no es simplemente lo que dijo Jesús en Palestina en los años 20, sino las huellas que de esos sacramentos encontramos en todo el nuevo testamento.

Su institución por Cristo significa que esas acciones que llamamos sacramentos son la especificación y aplicación de un poder que durante su ministerio y tras su resurrección dio Jesucristo a su Iglesia a través de sus apóstoles, un poder que abarcaba todo cuanto era necesario para hacer que el orden de Dios o su Reino triunfara sobre el mal, mediante la santificación de la vida de todos, desde el nacimiento hasta la muerte. Lo que decimos es que los sacramentos no son un invento de la Iglesia, sino que forman parte del plan de Cristo. Yo no encuentro contradicción entre un enfoque moderno bíblico y la «institución por parte de Cristo» entendida de esta manera.

80. *Más concretamente, ¿instituyó Jesús, en la última cena, el sacramento de la eucaristía?*

La enseñanza cristiana habitual ha sido que la eucaristía fue instituida por Cristo (vuelvo a recurrir a la palabra clásica, «Cristo») en la última cena y eso fue lo que declaró el concilio de Trento para los católicos. Con todo, una vez más, eso no implica que se tenga que creer que Jesús en la última cena previese todo lo que se iba a derivar de sus palabras sobre el pan y el vino de los que dijo que eran su cuerpo y su sangre. No se tiene que pensar que previera toda una evolución litúrgica, cómo iban a celebrar la eucaristía todos los cristianos, o que él hubiera hablado acerca de la transubstanciación.

Resulta interesante notar que mientras en dos de los cuatro relatos de las palabras eucarísticas de la última cena se dice: «Haced esto en conmemoración mía» (Lc 22, 19; 1 Cor 11, 24. 25), esas palabras no aparecen ni en Marcos ni en Mateo. Un biblista tan respetado y prudente como el dominico P. Benoit se preguntó si no se trataría de una instrucción litúrgica que apareció en las celebraciones que conocían Lucas y Pablo para subra-

yar la fidelidad de esa eucaristía a la intención de Jesús. En tal interpretación: «Haced esto en conmemoración mía» formaría parte del desarrollo del mensaje evangélico correspondiente a la segunda etapa ya comentada en la pregunta 40.

Incluso sin recurrir a tal teoría, yo vería una similitud entre la institución de los sacramentos y la fundación de la Iglesia. Tanto en un caso como en el otro, se puede decir perfectamente que son obra de Cristo, pero no no es necesario suponer que Jesús tuvo un preciso y detallado conocimiento de todo lo que de ahí se derivaría. El Espíritu santo guiaba los acontecimientos e indicaba aquello que se mantenía fiel al pensamiento de Jesús.

81. *¿No tenemos, sin embargo, una normativa más directa de Jesús sobre el bautismo, una normativa que nos indica que ya sabía todo lo que iba a pasar?*

Supongo que se refiere a las últimas palabras de Mateo (28, 19) donde el Señor resucitado dice: «Id y haced discípulos de todas las naciones, bautizadlos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu santo». Pero ese mismo texto debe ser matizado. Si esa expresión se hubiese elaborado inmediatamente después de la resurrección precisamente con esas mismas palabras, el libro de los Hechos resultaría casi ininteligible, ya que entonces no habría existido ninguna razón para que los seguidores de Jesús hubiesen tenido la más mínima duda de que él quería que se hicieran discípulos entre los gentiles. Sin embargo, el debate sobre la aceptación de los gentiles continuó a lo largo de los veinte primeros años de cristianismo. Igualmente, si como sugiere el texto de Mateo, una forma tan completa para el bautismo como la de «en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu santo» se hubiera conocido inmediatamente después de la resurrección, la expresión ordinaria que encontramos en todo el nuevo testamento de bautizar en nombre de Jesús se hace más difícil de entender. Más bien, lo que encontramos en Mateo como las últimas palabras en labios del Señor resucitado es una comprensión de la misión que el Señor dio a sus discípulos que sólo quedó clara tras muchos años de esfuerzos por la conversión de los gentiles y después que una reflexión mostrara hasta dónde llegaba la comunión entre el Padre y el Hijo y el Espíritu santo, de modo que el bautismo en el nombre de Jesús era obra también del Padre y del Espíritu.

Quisiera hacer aquí una observación, aun cuando no vaya a extenderme al respecto. Esta frase se atribuye a Jesús resucitado y las frases que se le atribuyen en los distintos evangelios difieren mucho más de las que se atribuyen a Jesús durante su ministerio. Al contestar a la pregunta 53, señalé que mientras Jesús resucitado ciertamente se aparece corporalmente, con todo, se ha producido una notable transformación por lo que desconocemos, en realidad, de qué manera hablaba Jesús resucitado, es decir, si se comunicaba mediante sonidos audibles e inteligibles. Las diferencias en las frases que se le atribuyen pueden significar que reveló su voluntad, pero que esta revelación la concretaron mediante palabras aquellos que recibieron la revelación. Sin embargo, todo esto no es sino una simple especulación y no voy a insistir en ello.

82. *Entonces sin una normativa directa por parte de Jesús, ¿cómo llegaron los cristianos a bautizar? ¿qué les movió en esta dirección?*

Francamente, no lo sabemos con exactitud. En los tres primeros evangelios nunca se dice que Jesús bautizase a alguien; en Jn 3, 22, ya se dice que él bautizó, para negarlo luego en Jn 4, 2. No obstante, él fue bautizado por Juan el Bautista, y ese ejemplo podría haber llevado a sus seguidores, algunos de los cuales fueron discípulos de Juan el Bautista, a reconocer que tal como Jesús acogió la predicación de Juan haciéndose bautizar por él, así los creyentes en Jesús mostraban su acogida de Jesús mediante el bautismo y, por supuesto, hay una frase relacionada con Juan el Bautista que decía, que mientras él bautizaba con agua, habría de venir alguien que bautizaría con el Espíritu santo (y con fuego). Por tanto, un bautismo asociado con el don del Espíritu santo pudo muy bien haber sido una de las expectativas de los seguidores de Jesús. Con todo, aunque desconozcamos todos los factores que les llevaron a entender el bautismo como signo de fidelidad al pensamiento de Jesús, hay costumbres y dichos que lo convierten en una práctica comprensible. Por ejemplo, entre los judíos existía un ritual para lavar a los conversos. La profesión de fe en Jesús pudo haber sido entendida como una especie de conversión que requería ese tipo de iniciación. Pero, y vuelvo a repetirlo, se trata de una simple especulación y no voy a insistir en ello.

Lo que resulta interesante es la rapidez con que el bautismo se llega a convertir en una práctica universal entre quienes profesaban su fe en Jesús. En el nuevo testamento sólo hay un caso de creyentes que en el período siguiente a la resurrección no habían sido bautizados, a saber, en Hech 18, 24-19, 7, donde en Efeso, Apolo y algunos otros discípulos han recibido únicamente el bautismo de Juan. ¿Podía tratarse de algunas personas que habían llegado a creer en Jesús durante su ministerio pero que no se habían encontrado con comunidades cristianas en tiempos posteriores a la resurrección? (Por lo que hace referencia a Apolo, éste podía haberse convertido a Jesús mediante alguna de aquellas personas). De cualquier manera, en todas nuestras fuentes de información, el bautismo aparece como una práctica esperada y aceptada.

83. *¿Qué significaba el bautismo para los primeros cristianos?*

Nuestra teología cristiana del bautismo, por lo general, es, en realidad, el conjunto de los distintos aspectos del bautismo mencionados en el nuevo testamento. Por eso le diría que era evidente que el bautismo significaba, por lo menos en líneas generales, cosas distintas para cristianos distintos. En una obra del nuevo testamento relativamente tardía como el evangelio de Juan, la referencia a ser engendrado por Dios, o nacido de arriba, guarda relación con el agua y el Espíritu. Eso implica que el bautismo se consideraba como el momento del nacimiento del cristiano, un nacimiento que no era de una madre natural sino del mismo Dios, un ser concebido en el que el creyente recibe la misma vida de Dios. Pablo insiste en que uno se bautiza en la muerte del Señor. Y así el bautismo se convierte en nuestra participación en la muerte salvadora de Cristo, y el salir del agua del bautismo se puede comparar, en cierto modo, a Jesús saliendo de la muerte. En lenguaje asociado con el bautismo, en la primera Carta de Pedro se habla de los gentiles que ahora pasan a ser un pueblo elegido, de modo que, de alguna manera, el bautismo representa la entrada a formar parte del pueblo de Dios.

Si se pregunta sobre los primeros cristianos, en Hech 2 se describe cómo la petición del bautismo hacía cristianos a quienes oyeron el sermón de Pedro en pentecostés. En estos relatos de los Hechos de los apóstoles hemos de tener en cuenta que fueron escritos unos sesenta años después de los acontecimientos y que

llevan asociada la interpretación de una teología posterior. Con todo, resulta interesante que la petición formulada por aquellos que escuchan con buena disposición la predicación apostólica en Hech 2 implica una *metanoia* (un cambio de mentalidad, de corazón y de vida que guarda relación con la proclamación de Jesús del Reino) y una insistencia sobre el bautismo (2, 38). En otras palabras, los predicadores exigen lo mismo que Jesús (la *metanoia*), y luego imponen una segunda exigencia que no consta que Jesús haya hecho jamás a sus seguidores durante su ministerio público (el bautismo). Esa exigencia adicional del bautismo tiene una consecuencia interesante: el seguimiento de Jesús comporta ahora un paso visible. Durante la vida de Jesús, la gente podía escucharle, sentir su influencia, pero se iban sin ningún signo exterior de que habían llegado a creer en su proclamación del reino. La exigencia, por parte de los predicadores, de un signo visible, que comporta un cierto contenido histórico, porque, de otro modo, el bautismo no se habría propagado tan ampliamente, es, en cierto sentido, el primer paso para la organización de los creyentes en una comunidad visible. El seguimiento de Jesús, mientras él vivía, era informal; el instinto de los primeros cristianos les llevó a exigir un compromiso formal que identificara al creyente y lo asociara con otros creyentes. Dicho de otra manera, quizás uno de los primeros rasgos del bautismo fue ese paso que constituía una comunidad. Con esto sólo hemos subrayado algunos aspectos del bautismo en el nuevo testamento.

84. *¿Qué nos dice de la eucaristía? ¿cómo llegaron los cristianos a celebrar comidas eucarísticas y qué significado tenían para ellos esas comidas?*

Una vez más nos encontramos con distintos aspectos de la eucaristía resaltados en distintos escritos del nuevo testamento. Al contestar la pregunta 80, ya hice mención de la enseñanza cristiana tradicional sobre la institución de la eucaristía en la última cena, a saber, que el sentido de la eucaristía está intrínsecamente relacionado con el significado que dio Jesús, en aquella cena, al pan y al vino como su cuerpo y su sangre. Y ciertamente esa debe haber sido una primera concepción cristiana, ya que en 1 Cor 11, 23-26 Pablo menciona la eucaristía (la única vez que hace mención de ella) precisamente en relación con la noche en que Jesús se entregó o fue traicionado y se refiere a la acción

que los evangelios relacionan con la última cena. Según Pablo, cada vez que se celebraba la eucaristía, los cristianos recordaban la muerte del Señor hasta su vuelta. Obsérvese que no sólo es un recuerdo o una representación de la muerte del Señor (algo pasado en lo que se nos permite participar, de la misma manera que para Pablo hay un bautismo «en la muerte del Señor») sino la anticipación de algo futuro. El aspecto futuro de la venida del Señor se debió destacar muy pronto en la eucaristía. Cuando Jesús regresara, los cristianos participarían en el banquete celestial. Realmente ellos pueden haber concebido a Cristo como regresando definitivamente en la eucaristía. En la comunidad de los manuscritos del Mar Muerto había un lugar vacío para el Mesías en el simbólico banquete, por si Dios le hacía surgir durante la comida. Obsérvese cómo este aspecto futuro de la eucaristía se ha vuelto a introducir en la misa tras la consagración, como parte de la proclamación del misterio de fe, ya que en dos de las tres respuestas se menciona la futura venida del Señor.

85. *¿Qué nos dice del evangelio de Juan? En él no se hace ninguna mención de la eucaristía en la última cena.*

Así es exactamente. Y en cierto modo no deja de ser sorprendente, ya que el relato que hace Juan de la última cena es el más extenso. Si Pablo considera como una tradición conocida que Jesús realizó la acción eucarística en la noche anterior a su muerte, la omisión por parte de Juan puede representar una deliberada opción para hablar de la eucaristía en otra parte de la vida de Jesús, sin negar por ello su relación con la última cena, pero viendo sus potencialidades en una acción anterior.

Cuando se piensa en la eucaristía relacionándola únicamente con la última cena se convierte en algo que hace Jesús tan sólo en vísperas de su muerte, al final de su vida. De este modo viene a contrastar con su ministerio habitual de predicación, de signos milagrosos para ayudar y curar a la gente. Pero Juan se mueve en una dirección contraria al relacionar las palabras eucarísticas no con una acción especial y aislada al final de la vida de Jesús, sino con la multiplicación de los panes, un signo realizado durante el ministerio de Jesús. Jesús dio de comer pan a la muchedumbre; los alimentó. Si la muchedumbre lo hubiera entendido, aquella comida, aunque material, no tenía un significado primordialmente material. El pan era signo de un alimento espiritual que

alimentaba la vida divina recibida en el bautismo. En el capítulo 6 de Juan, tras resaltar el valor nutritivo de su revelación como pan celestial, Jesús destaca el valor nutritivo de su carne y de su sangre: es el lenguaje eucarístico de Juan. Es a Juan, pues, a quien debemos primariamente el entender la eucaristía como alimento, el alimento para la vida eterna.

Ya que estoy tratando del tema de las conexiones de la eucaristía más allá de la última cena, probablemente haya relación en algunos textos del nuevo testamento entre la fracción eucarística del pan y la aparición de Jesús resucitado en las comidas en las que él partía el pan. Ciertamente ese parece ser el caso de Lc 24, 35, donde los dos discípulos que iban caminando hacia Emaús reconocieron a Jesús al partir el pan. Una relación así puede haber sido el canal a través del cual pasó a primer plano la insistencia en la presencia real de Jesús. Después de todo, en la teología cristiana es Jesús resucitado quien está presente en la eucaristía, así como estaba presente Jesús resucitado cuando los discípulos partían el pan. No estoy diciendo que aquellas comidas posteriores a la resurrección fueran eucarísticas; lo que digo es que al reflexionar sobre la presencia de Jesús en tales comidas, los cristianos podrían haber llegado a comprender un aspecto muy importante de la teología eucarística. Así pues, tres comidas (la última cena, la multiplicación de los panes y las comidas tras la resurrección) habrían dejado todas ellas su huella en el pensamiento cristiano sobre la eucaristía. Resulta difícil señalar cuál de ellas fue la primera.

De todas formas, confío en que se vea que mis respuestas con respecto al bautismo y a la eucaristía guardan relación con el enfoque general que hice de unos orígenes de la Iglesia no minuciosamente establecidos desde el principio. Inmediatamente después de la resurrección los cristianos carecían de una visión completa de todos los aspectos del bautismo o de la eucaristía, por muy pronto que empezaran a realizar esas acciones. Sólo transcurrido cierto tiempo, y por obra del Espíritu santo, llegarían a darse cuenta de las múltiples riquezas de lo que ellos consideraban como dones de Cristo.

86. *¿Qué relación tuvieron los primeros cristianos y los judíos?*

Bueno, por supuesto que todos los primeros cristianos eran judíos. Jesús y los primeros que creyeron en él también eran

judíos. Y esto ayuda a explicar la falta de un anteproyecto para la Iglesia. No hacía falta crear nuevas estructuras porque el judaísmo tenía ya las suyas; tenía su sacerdocio, sus sacrificios, su liturgia, sus festividades, su administración. Jesús no tenía que pensar en nada de esto, mientras hubiera una apertura a la reforma espiritual exigida por la proclamación del Reino.

En el libro de los Hechos (3, 1; 5, 12) se nos dice que Pedro y Juan, y algunos más de entre los Doce, es decir, las figuras destacadas de los primeros tiempos, acudían al templo a las horas de oración. Se nos dice que su fe en Jesús no originaba ningún conflicto con el culto del templo. Mc 12, 29 presenta a Jesús enseñando un elemento esencial para acoger el reino de Dios con la oración: «Escucha, oh Israel, el Señor nuestro Dios, es el único Señor», el *Shema,* la oración judía más fundamental. Un himno como el *Benedictus* (Lc 1, 68-79) tiene la estructura y estilo de los himnos judíos correspondientes al período del nuevo testamento, excepto en cuanto a su sentido de que ya se ha realizado la intervención divina, que los cristianos creían que ya se había producido en Jesús. Podrían aducirse muchos más ejemplos del judaísmo de los primeros cristianos.

87. *¿Qué motivó que los cristianos se separaran de los judíos?*

A esa pregunta no se puede contestar fácilmente; y ello se debe a que sólo oímos a una de las partes. No existe ninguna obra judía de aquella época que describa las relaciones de los judíos que no creyeron en Jesús con aquellos otros que sí creyeron. Incluso las noticias judías posteriores, que se remontan muy probablemente a los siglos II y III, se refieren a esta cuestión sólo de forma confusa e indirecta. Si trabajamos con referencias cristianas, combinándolas con el sentido común, la contestación más apropiada es la de que la separación de los cristianos del judaísmo se produjo en distintas áreas y en tiempos distintos, con distintos matices y por distintos motivos.

Un factor que indudablemente influyó en algunas zonas fue la mezcla de un gran número de cristianos gentiles con cristianos judíos. Las sinagogas, formadas en su mayoría por judíos que no creían en Jesús, se habrían sentido muy incómodas si se hubieran presentado en ellas gentiles reclamando formar parte de Israel por creer en Jesús. En otros lugares, la totalidad de las sinagogas judías podrían haber llegado a creer en Jesús; o aque-

llos que se hacían cristianos podrían haber formado su propia sinagoga. Durante algún tiempo, las sinagogas que no eran cristianas quizás no se sintieron capaces de tomar medidas contra tales sinagogas cristianas. Eso podría significar que algunas sinagogas cristianas habrían seguido pensando, durante algún tiempo, que no habían sido rechazadas formalmente por el judaísmo.

Asimismo, la intensidad proselitista en la proclamación del evangelio pudo también ser otro factor. En el caso de que los judíos que empezaban a creer en Jesús hubieran continuado evangelizando decididamente a los judíos que no creían en él, se hubiera creado una división en la sinagoga que habría acabado fácilmente en expulsión. Otro factor podría haber sido la forma en que los cristianos creyentes expresaban su valoración de Jesús, es decir, su lenguaje cristológico. En mi opinión, según el cuarto evangelio, donde los cristianos confesaban a Jesús como Dios (Jn 20, 28), los dirigentes de la sinagoga, al parecer, reaccionaron pronta y enérgicamente contra los creyentes cristianos. Los cristianos joanneos eran agresivos en su argumentación y se les hacía responsables de convertir a un simple hombre en alguien igual a Dios (5, 18; 10, 33). Aunque el judaísmo no era una religión ligada fuertemente a un credo, a duras penas podía aceptar que frecuentaran la sinagoga quienes veneraban a dos dioses; y la proclamación cristiana del Verbo como Dios se entendía como una especie de diteísmo.

Ciertamente se dan también otros factores, pero los que acabo de describir, pudieron haber precipitado, en ciertas áreas, la separación de los cristianos del judaísmo e incluso el que se les expulsara de las sinagogas (Jn 9, 22.34; 16, 2), mientras que en otras zonas, con una situación social más pacífica, se puede haber visto a los judíos cristianos asistiendo todavía a la sinagoga sin contratiempos de importancia. A partir de los años 50, y quizás hasta avanzado ya el siglo II (entre los años 125-150), se fue prolongando el proceso de separación, hasta que finalmente, en la propia comprensión de cada grupo, se acabó viendo que los cristianos y los judíos representaban distintas religiones.

88. *¿Hubo alguna persecución de los cristianos por parte de los judíos?*

Tengo que volver a recordarles al respecto que sobre este tema, en la práctica, sólo disponemos de testimonios cristianos.

Pudiera ser que lo que una de las partes consideraba persecución, la otra lo viera como simple corrección pedagógica. Pablo en Gál 1, 13-14 afirma que él mismo persiguió a los cristianos, y eso podría haber ocurrido, a principios de los años 30, en Jerusalén o Damasco. Los evangelios predicen que los que crean en Jesús serán arrastrados ante las autoridades de la sinagoga y apaleados (Mt 10, 17; 23, 34; Lc 12, 11) y eso se habría considerado una persecución. Juan no sólo describe la expulsión de los cristianos de la sinagoga, sino también que dar muerte a los cristianos por parte de los judíos se iba a interpretar como un servicio a Dios (16, 2-3). ¿Significa eso una eliminación física por parte de las autoridades judías? (En 2 Cor 11, 24 dice Pablo que recibió 39 azotes por parte de los judíos, que era un castigo decretado por la sinagoga). ¿O significa que las autoridades judías denunciaban a los cristianos ante las autoridades romanas para que éstas luego les castigara? La contestación depende probablemente de si las autoridades de la sinagoga expulsaban a los cristianos e identificaba a los expulsados como no judíos. Roma podría interesarse por este grupo de gente expulsada para enterarse si eran ateos y peligrosos; así, los expulsados, al verse privados de la protección de su identidad judía, podrían ser ejecutados por los romanos. Según mi opinión, es probable que directa o indirectamente las autoridades de las sinagogas persiguieran rigurosamente a los cristianos en unas zonas determinadas, pero no en otras.

89. *¿Hasta qué punto los doce apóstoles desempeñaron un papel primordial en la Iglesia primitiva?*

Para contestar a esta pregunta tengo que hacer una distinción entre los Doce y los apóstoles. La fórmula que usted ha empleado de los «doce apóstoles» aparece en ciertos libros tardíos del nuevo testamento, pero en ellos se concentra en dos palabras la designación de personas que ejercían dos cometidos distintos.

La fórmula más primitiva fue la de «los Doce». Se trataba de un grupo de hombres escogidos por Jesús durante su vida para simbolizar la renovación de Israel. La única manifestación que hizo Jesús sobre el simbolismo de los Doce es que se sentarían en (doce) tronos para juzgar a las doce tribus de Israel (Mt 19, 28; Lc 22, 30). En los inicios de Israel, según el relato bíblico, hubo doce patriarcas de quienes descendían las doce tribus. En este momento crucial de la renovación de Israel, tenemos a estos

doce hombres, escogidos por Jesús para simbolizar a las doce tribus del Israel renovado. Son figuras escatológicas como muestra su papel como jueces en doce tronos celestiales. Pablo sabe de su existencia ya desde el tiempo de las apariciones de la resurrección, ya que los menciona en 1 Cor 15, 5. Como grupo activo son mencionados en las primeras descripciones de la Iglesia de Jerusalén (Hech 6, 2). En efecto, parece que en un principio estuvieron relacionados con Jerusalén, lo que no sorprende. Como tienen que tomar parte en el juicio, Hech 1, 11-12 (además de Zac 14, 4-5) parece indicar que se esperaba que Jesús volviera para juzgar en el Monte de los Olivos a Jerusalén. En el libro de los Hechos, los únicos miembros de los Doce cuya actividad va más allá de Jerusalén son Pedro y Juan, lo que, en parte, confirma Pablo, que habla de Pedro (Cephas) en Antioquía (Gál 2, 11) y dice que era muy conocido por la comunidad de Corinto, tal vez por haber visitado la ciudad (1 Cor 1, 12; 9, 5).

Pasando de «los Doce» a «los apóstoles», nos encontramos con que existen distintos significados de la palabra «apóstoles» en el nuevo testamento y ciertamente forman un grupo que supera el número de doce. Véase en 1 Cor 15, 5 y 7 donde «todos los apóstoles» constituyen un grupo que no se reduce a «los Doce». Para Pablo, al menos en la mayoría de sus acepciones, las características de un apóstol son las de quien ha visto al Señor resucitado y ha sido enviado por él para proclamarlo y dar testimonio de él en diversos lugares, tanto por medio de la palabra como del sufrimiento. Según este criterio, Pablo piensa claramente en Pedro —uno de los Doce— como apóstol (Gál 2, 7). No tenemos una plena seguridad de si consideraba al resto de los Doce como apóstoles según este mismo modelo, si bien los libros más tardíos del nuevo testamento hablaban ya de los Doce como apóstoles. Todavía una tradición posterior atribuía a los Doce tareas de apostolado con una amplia repercusión en distintas partes del mundo, si bien puede tratarse muy bien de simples leyendas.

90. *Yo siempre tuve la impresión de que los doce apóstoles gobernaron toda la Iglesia. Si no fue así ¿cómo se organizó la Iglesia primitiva? ¿quién la dirigía?*

Tal como ya, en parte, indiqué en una respuesta a una pregunta anterior, yo veo el cometido de los Doce cargado de con-

tenido simbólico para un renovado Israel, y pienso en la Iglesia primitiva como la personificación del Israel renovado. La Iglesia primitiva no se consideró a sí misma como una entidad separada de Israel. Por tanto, los Doce prestaron un importante servicio en favor de la unidad de las primitivas comunidades cristianas. No obstante, no se les consideraba como los administradores de las comunidades. Efectivamente, lo de negarse en Hech 6, 2 a servir las comidas pone de manifiesto su negativa a verse involucrados en la administración local de un grupo cristiano. Ni como grupo, ni como individuos, se presenta a los Doce como «directores» de alguna Iglesia local.

Sólo tenemos una información parcial en lo referente al desarrollo de la organización los grupos cristianos locales. Ningún escrito del nuevo testamento trata de describirlo y dependemos, por tanto, de referencias ocasionales o fortuitas. En Hech 6, 5 se confía a siete varones la administración de la comunidad cristiana helenista, es decir, un grupo, probablemente, de judeo-cristianos, que tenían una actitud hacia el templo más crítica que otro grupo de judeo-cristianos, a los que se daba el nombre de hebreos. Aunque ese capítulo no especifica quiénes eran los administradores de la comunidad cristiana hebrea, en pasajes posteriores encontramos referencias (Hech 12, 17; 15, 4.13; 21, 18) a Santiago, el hermano del Señor, y a los ancianos que ocupaban un lugar destacado en la Iglesia de Jerusalén. En 1 Tes 5, 12, Pablo habla de que algunos estaban sobre otros «en el Señor», en la primitiva comunidad de Tesalónica, aproximadamente en el año 50 d.C. En una carta algo posterior, 1 Cor 12, 28, Pablo menciona una serie de carismas o dones de Dios que habrían influido en la dirección de la comunidad de Corinto: «apóstoles, profetas, maestros, quienes realizan milagros, curaciones, asistencias, funciones directivas, quienes tienen el don de lenguas». No sabemos con exactitud cuál sería el cometido de «quienes ejercían funciones directivas» en una comunidad en la que había también profetas y maestros; obviamente el apóstol Pablo tiene autoridad sobre todos. En la introducción a Filipenses (1, 1), Pablo señala la existencia de obispos (supervisores) y diáconos en aquella comunidad, pero no sabemos en concreto nada de lo que hacían cada uno de ellos.

En las cartas pastorales (1 Tim, Tit) se refleja el intento —precisamente en tiempos posteriores a Pablo— de que cada ciudad tenga asignados presbíteros-obispos junto a los diáconos.

Estos presbíteros-obispos (¿todos o la mayoría?) enseñaban, administraban los bienes de la comunidad, examinaban la doctrina y la conducta moral de todos sus miembros, etc. La Didajé 15, 1 (uno de los primeros escritos cristianos, que se remonta al año 100 aproximadamente) considera el nombramiento de obispos y diáconos como el equivalente a las anteriores tareas carismáticas de los profetas y maestros. En tiempos de Ignacio de Antioquía (alrededor del año 110 d. C.), en algunas zonas de la Iglesia del Asia menor y de Grecia empezaba a ser una norma que se contara con un obispo que supervisara toda la Iglesia local y tuviera bajo su mando a los presbíteros y diáconos. A finales del siglo II ése era el modelo de Iglesia.

91. *¿Qué puede decirse sobre la doctrina de que los obispos son los sucesores de los apóstoles?*

Así es verdaderamente. Esa es la doctrina católica. No veo ningún motivo para pensar que los datos del nuevo testamento amenacen esa doctrina si se entiende adecuadamente y se habla con exactitud de «apóstoles» y «obispos». Ya hice hincapié (cf. la pregunta 89) en que hay que distinguir entre los Doce y los apóstoles, aun cuando en algunos casos se confundían. La doctrina de la Iglesia no indica que los obispos sean los sucesores de los Doce en cuanto tales. En efecto, dado que sólo se disponía de doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel, para ejercer esa función no se podía superar ese número. En la Iglesia primitiva nunca se sugirió la sustitución de ninguno de los Doce tras su muerte. (La sustitución de Judas se debió al abandono de su responsabilidad entre los Doce y a que habían de ser Doce quienes iniciaran la renovación de Israel, dado que fueron doce los patriarcas del antiguo Israel).

Por otra parte, los apóstoles tenían la misión de salir a proclamar el evangelio y de crear comunidades de creyentes. Alguien tenía que hacerse cargo del cuidado pastoral de las comunidades nacidas al amparo de la misión apostólica. Como ya indiqué, en el último tercio del siglo I, y tal vez un poco antes, nos encontramos con el término de «obispos» para aquellos que desempeñaban un papel de liderazgo en algunas comunidades. En la primera etapa había un buen número de obispos o supervisores para una determinada comunidad; posteriormente se impuso la costumbre de contar con un solo obispo para cada comunidad. Por tanto,

puede decirse con exactitud que los obispos se hicieron cargo de la acción pastoral en aquellas comunidades surgidas de la predicación apostólica, y así fueron los sucesores de los apóstoles.

La sucesión apostólica inidica que los obispos se hicieron cargo finalmente de las tareas pastorales de los apóstoles, lo cual no tiene nada que ver con el modo en se nombraron o eligieron los primeros obispos. Poco sabemos al respecto, ni siquiera si había alguna formalidad para su designación. Por analogía con una costumbre judía y según la descripción que se nos hace de la designación de Timoteo por parte de Pablo en las Cartas pastorales (2 Tim 1, 6), algunos han pensado en una imposición de manos. Con todo, Timoteo no fue designado como obispo en el sentido de administrador de una comunidad local. Su cometido era el de conseguir prebíteros-obispos (en plural) para las comunidades, y se trataba, por tanto, de una tarea semiapostólica. La imposición de manos puede considerarse, por tanto, como su designación para ocupar el puesto de delegado apostólico. En 1 Tim 5, 22 se habla de Timoteo imponiendo las manos a otros, pero sin que quede claro que se trate de unos administradores de la Iglesia. En Hech 14, 23 encontramos otra información que asegura que Pablo y Bernabé (posiblemente en los años 40) elegían a los ancianos en cada una de las comunidades de Asia menor. No sabemos si esa descripción de los Hechos pertenece históricamente al tiempo en que Pablo vivía; pero, ciertamente, no se habría incluido en los Hechos si no hubiera existido en los años 80 una tradición de tal designación apostólica de los obispos. Esa tradición se menciona también en las Cartas pastorales, donde, como acabo de indicar, se dice que Pablo había nombrado delegados apostólicos como Timoteo y Tito, quienes, a su vez, nombraron obispos. La misma tradición queda reafirmada al final de los años 90 por la primera Carta de Clemente 42, 4, donde se dice que los apóstoles elegidos por Cristo iban de ciudad en ciudad, nombrando, de entre sus primeros conversos, a obispos y diáconos. Por supuesto, eso no significa que todos los presbíteros-obispos de la Iglesia primitiva fuesen nombrados por los apóstoles, aunque existe la posibilidad de que algunos sí lo hubieran sido.

Por otra parte, hacia el año 100, la Didajé 15, 1 nos dice que los cristianos se asignaban obispos y diáconos. Además, podemos imaginarnos que habría otros procedimientos mediante los cuales se hacían los nombramientos de obispos. Por ejemplo, y dado

que los presbíteros-obispos eran hombres casados, podrían haber dispuesto que les sucedieran sus propios hijos. Se trata de un tema sobre el que no tenemos bastante información. En último término, y por supuesto, la Iglesia iría desarrollando un método regularizado para la elección y ordenación de obispos, método que, a partir del siglo III, ya se seguía en todas partes.

92. *¿Cómo afectó la puesta en práctica de ese método para la elección de obispos la creencia de que la ordenación era un sacramento instituido por Cristo?*

Al contestar una pregunta anterior (pregunta 79) ya señalé que «instituido por Cristo» no significaba necesariamente que, durante su vida, Jesús hubiese planeado cuidadosamente el sistema sacramental o hubiera previsto con exactitud los distintos sacramentos dotados de un poder santificante que él otorgó a la Iglesia por y a través de los apóstoles. Lo que él hizo en la última cena fue el fundamento no sólo del sacramento de la eucaristía sino también del sacramento del orden. La doctrina de la Iglesia católica, y la de otras Iglesias que tienen la ordenación en «alta» estima, consiste en remontar hasta Cristo el poder pastoral de santificación que se ejerce en el episcopado, presbiterado y diaconado, pero no todos los aspectos de la disciplina que se iba desarrollando. Por ejemplo, no hay nada en las palabras de Jesús en la última cena que especifique quién ha de «ordenar» a los otros o de qué manera. Incluso la conocida imagen del mismo Cristo ordenando a los Doce en la última cena, con todas sus simplificaciones, no insiste en que él se pusiera de pie y fuera alrededor de la mesa imponiendo sus manos a cada uno de ellos. Todos aquellos a quienes la Iglesia reconoció finalmente como obispos, presbíteros y diáconos participaron en los trabajos pastorales que el mismo Jesús llevaba a cabo con quienes le seguían y que los apóstoles continuaron con los primeros creyentes. El ministerio ordenado no fue simplemente establecido por la propia autoridad de la Iglesia; más bien, la existencia del ministerio ordenado es parte esencial en la continuación del ministerio de Jesucristo y ayuda a hacer de la Iglesia lo que realmente es. Todos estos factores son los que afirma la doctrina que describe la ordenación como un sacramento instituido por Cristo, no las modalidades de elección, por quién y cómo. Todo ello quedará determinado por la práctica religiosa.

93. *He observado que cuando hablaba de la función de los presbíteros-obispos, no mencionó la eucaristía. ¿A qué se debe?*

Lo que estaba intentando era, sobre todo, describir el papel de los presbíteros-obispos en el nuevo testamento, y a este respecto nunca se dice que los presbíteros-obispos celebraran la eucaristía. Lo más cercano a lo que podría llamarse una acción litúrgica atribuida a los presbíteros sería lo que se indica en Sant 5, 14-15: que debía llamarse a los presbíteros de la Iglesia para ungir a los enfermos y rogar por ellos. A principios del siglo II, tal como podemos ver en las cartas de Ignacio de Antioquía, en la estructura tripartita que él defiende de un solo obispo y varios presbíteros y diáconos, la celebración de la eucaristía queda asignada solamente al obispo, así como la celebración del bautismo. Cuando él esté ausente puede delegar en otros. Sin embargo, con anterioridad y en tiempos del nuevo testamento poseemos muy poca información sobre quiénes celebraban la eucaristía.

Puesto que en dos relatos de la última cena (Lucas y Pablo) Jesús dice a los presentes, que eran los Doce: «Haced esto en memoria mía», se ha pensado que era un recuerdo de que los Doce presidían la eucaristía. Pero no era posible que estuvieran presentes en todas las eucaristías del siglo I y no sabemos que se asignara a una persona regularmente para realizar esa tarea y, aunque así hubiera sido, no sabemos a quién. (Debo hacer hincapié en este punto porque algunos escritores modernos están muy seguros de que era el cabeza de familia quien celebraba la eucaristía. Esto no es más que una suposición, ya que no hay ni un solo texto del nuevo testamento que lo diga). En la Didajé 10, 7 nos encontramos con que, a pesar de las prevenciones hacia los profetas itinerantes, el autor insiste en que no se les puede impedir «eucaristizar». Si eso significa «celebrar la eucaristía» y no simplemente «dar gracias», entonces, en ciertos lugares, los profetas pueden haber tenido una responsabilidad eucarística en la liturgia (cf. también Hech 13, 1-2). Finalmente, por supuesto, la Iglesia reguló y regularizó la celebración de la eucaristía; y realmente resultaba inevitable su desarrollo si se había de proveer regularmente a las comunidades con el pan de vida. No podían depender de una provisión dejada al azar.

94. *Si la persona que celebraba la eucaristía no era designada de una manera regular en los inicios del nuevo testamento ¿no*

podría deducirse de ello que también hoy podríamos sentirnos con una cierta libertad y flexibilidad a la hora de designar al celebrante de la eucaristía?

Permítame recordarle que ya recalqué nuestra ignorancia con respecto a los inicios del nuevo testamento. Los documentos de que disponemos no aportan información suficiente como para afirmar que se llegara a designar al celebrante de la eucaristía mediante una normativa rígida e invariable; pero no afirmé que no existiese tal normativa. Se trata simplemente de que carecemos de la necesaria documentación que lo atestigüe.

Pero vamos a dar por cierto que no hubiera ninguna normativa rígida e invariable en las Iglesias con respecto al celebrante de la eucaristía. Con todo, seguro que en la Iglesia había algún tipo de reconocimiento; quienes asistían a la comida eucarística deberían haber aceptado de alguna manera que una persona pronunciara las palabras del Señor. (Pero aun en este caso, si bien sabemos que se decían las palabras del Señor, ya que se citan no sólo en los evangelios sino en 1 Cor 11, 23-26, en realidad no se sabe exactamente cómo se celebraba la eucaristía en la época del nuevo testamento). Eso significa, en mi opinión, que el reconocimiento de la Iglesia es esencial para la responsabilidad del celebrante de la eucaristía y de ahí el porqué la Iglesia ha insistido en la ordenación, que es el modo establecido para otorgar un reconocimiento público a quien puede y debe celebrar la eucaristía.

Como ya he señalado, la Iglesia regularizó cómo celebrar la ordenación y esa regularización es vinculante porque representa el reconocimiento de la Iglesia. Si su pregunta se refiere a si la Iglesia pudo admitir otro procedimiento para designar al responsable de la celebración eucarística yo diría (y se trata simplemente de mi opinión personal) que sí pudo hacerlo. Pero en «la Iglesia» se habría de incluir ciertamente a las autoridades oficiales de la Iglesia, que para los católicos serían el papa y los obispos. Me parece que la Iglesia así entendida podría establecer otra manera de reconocer a los ministros de la eucaristía además de la acción formal de la imposición de manos por un obispo, si bien no creo que la Iglesia vaya a hacerlo. Lo que yo juzgaría intolerable es que alguno o alguna se autonombrara como celebrante de la eucaristía o que algún pequeño grupo nombrara sus propios celebrantes desconectados de la gran Iglesia. Precisamente para prevenir tales aberraciones se regularizó y desarrolló esta prácti-

ca. El reconocimiento de que la situación de la Iglesia estaba desarrollándose ya desde los inicios del nuevo testamento no significa que todas las concreciones desarrolladas sean revocables u opcionales o que se pueda prescindir de ellas. El Espíritu santo continuó su acción en la Iglesia después del siglo I y sus últimas concreciones pueden verse como la acción del Espíritu guiando a la Iglesia en su cometido. Si la Iglesia deseara cambiar una práctica necesitaría para ello la guía del Espíritu santo; y esa decisión habría de expresarse de manera pública y universal.

95. *A todo esto usted ni ha mencionado la palabra sacerdocio. ¿A qué se debe?*

De nuevo he tratado de concentrarme ampliamente en la imagen que nos ofrece el nuevo testamento y el período inmediato. En todos los documentos de esa época el término «sacerdote» nunca se aplica a un ministro cristiano. Cuando alguien me pregunta qué pensaba Jesús de los sacerdotes, mi respuesta constante es que los textos de Jesús que hacen referencia a su actitud ante los sacerdotes hablan de quienes oficiaban en el templo judío ofreciendo sacrificios. No existe ninguna indicación de que Jesús empleara el término «sacerdote» para referirse a sus fieles o al ministerio de la comunidad futura. Eso no significa, vuelvo a insistir, que el ministerio de la futura comunidad no fuese instituido por Cristo. El ministerio surge de las acciones de Jesús; y puesto que el sacerdocio ministerial cristiano está íntimamente asociado a la eucaristía, deriva de lo que él hizo en la última cena. Sin embargo, la terminología del sacerdocio en boca de Jesús habría reflejado su propia experiencia como judío, pues ya había sacerdotes judíos.

Posteriormente, en la etapa siguiente del nuevo testamento nos encontramos con que todo el pueblo cristiano es «adquirido por Dios» y es designado como «sacerdocio real» (1 Pe 2, 9). Eso dio lugar a lo que erróneamente se conoce como «el sacerdocio de los laicos»; se trata más bien del sacerdocio de todo el pueblo de Dios que no debe minimizarse por posteriores distinciones entre clérigos y laicos: un sacerdocio donde el sacrificio ofrecido es la bondad de vida que glorifica a Dios (1 Pe 2, 12 y 2, 5). También encontramos que se hace referencia al propio Jesús como sacerdote en la Carta a los hebreos. Pero incluso esa carta refleja una comprensión del término «sacerdote» derivada

de su uso mucho más frecuente para designar el sacerdocio levítico judío, ya que tiene que explicar que Jesús no es un sacerdote levítico, sino sacerdote según el orden de Melquisedec, el sacerdote-rey de Jerusalén, que no era levita, y cuyo sacerdocio no dependía de su genealogía. Por lo que yo sé, no fue hasta el año 200 aproximadamente cuando el término «sacerdote» se empezó a aplicar al obispo, y sólo algo más tarde al presbítero.

Esta observación explica por qué algunas Iglesias protestantes, que insisten en emplear sólo el lenguaje del nuevo testamento, se niegan a llamar sacerdotes a sus propios ministros ya que consideran que esa terminología no es la propia del nuevo testamento. Cuando en fechas posteriores del nuevo testamento comenzó a aplicarse la palabra sacerdocio a obispos y presbíteros ello comportaba una cierta rememoración del sacerdocio levítico del antiguo testamento al que competía el ofrecer sacrificios. La introducción de este término estaba lógicamente vinculada al desarrollo del lenguaje sobre la eucaristía como sacrificio. (Téngase en cuenta, una vez más, que hablo del desarrollo del lenguaje. Hubo, según mi opinión, un aspecto sacrificial en la primera interpretación de la eucaristía, pero no tengo ningún dato de que se designara a la eucaristía como sacrificio con anterioridad a los inicios del siglo II). Cuando se empezó a pensar en la eucaristía como sacrificio, a la persona designada para presidirla (el obispo y más tarde el presbítero) pronto se le llamaría sacerdote, ya que a los sacerdotes se les relacionaba con el sacrificio.

96. *Entonces la palabra «sacerdote» ¿es una simple añadidura a las de «obispo» y «presbítero»?*

No, yo no diría eso. Una evolución de este tipo de terminología refleja un progreso en la comprensión de una realidad y ayuda a descubrir aspectos de la misma. Las descripciones de los obispos-presbíteros en las Cartas pastorales, asociándolos a la labor pastoral y a la administración, abarcan una parte importante del ministerio cristiano. Pero el fundamento de ese ministerio en el mismo Jesucristo no aparece claro en las Cartas pastorales. Cuando el ministro empieza a ser llamado sacerdote, entonces la relación entre el presbiterado y el sacerdocio de Jesucristo, ejercido con el sacrificio de su muerte, según la Carta a los hebreos, aparece con mayor claridad. El presbítero es más que un pastor y un administrador; el presbítero participa en la gran ac-

ción intercesora de Jesucristo, así como la eucaristía vuelve a hacer presente la muerte del Señor hasta que vuelva.

Ya he dicho que las diferencias que en la práctica separan a católicos y protestantes a este respecto se reflejan en la diferente terminología con respecto al ministerio y al sacerdocio. En su ministerio, los obispos-presbíteros de las Cartas pastorales, han de ser modelos ideales para los cristianos de la comunidad, no sólo por sus virtudes sino por su vida cotidiana. Son elegidos porque saben gobernar un hogar, son buenos esposos y buenos padres. La implicación de tales obispos-presbíteros en la vida normal y corriente se da por supuesto. Por el contrario, el sacerdote levítico del antiguo testamento, cuando ofrece el sacrificio, se ha de apartar totalmente de lo secular. Se ha de lavar de una manera especial, ha de revestirse con unas determinadas prendas y tiene que permanecer alejado de la comunidad porque entra en contacto con Dios, el todo santo. Parecía inevitable que cuando el término sacerdocio se empezaba a emplear para designar al obispo y al presbítero cristiano, en parte esta exigencia de la separación de lo secular y de una santidad única y apartada de los modos ordinarios de vida, tenían que considerarse como una parte del ideal cristiano del obispo-presbítero. Esto ha creado una tensión en las expectativas de los católicos sobre sus sacerdotes. Como ministros que han de estar en contacto con las vidas de aquellos de los que son pastores, hay una demanda para que el clero comparta su forma de vida ordinaria y sus problemas; pero como sacerdotes que han de ser representantes de la comunidad, de un modo especial, ante la santidad de Dios, hay también la demanda de que se mantengan un tanto separados y dedicados únicamente a Dios.

La postura de Hans Küng, en mi opinión, consistiría en considerar como una aberración la introducción de las ideas levíticas sacerdotales del antiguo testamento en el ministerio cristiano; él prescindiría de las mismas. Yo adopto la postura contraria: que, en la providencia de Dios, ésta era una manera de preservar un valor único de Israel y que la tensión, si bien resulta difícil, es saludable. Todo mi enfoque de la Iglesia como preservadora de tensiones queda modelado por la encarnación, que mantiene la tensión entre lo divino y humano en un solo Jesús. Reconozco que en nuestro tiempo hay muchos que prefieren hacer desaparecer la tensión entre dos supuestos librándose de uno. En mi opinión eso viene a ser un empobrecimiento del cristianis-

mo. A través de mis respuestas puede detectarse que tengo la sensación de que el cristianismo, a partir de la encarnación, ha de preservar aquellas actitudes que están en tensión; la encarnación, que implica lo plenamente divino y lo plenamente humano en Jesús, es una primera tensión. Las Escrituras, con palabras escritas totalmente por seres humanos y que, sin embargo, sólo provienen de Dios, implican otra tensión. La Iglesia y los sacramentos, instituidos por Cristo y que, no obstante, superan cualquier esbozo o plan detallado por el mismo Jesús, implican tensión. Lo mismo ocurre con un ministerio identificable con la comunidad de donde procede el ministro y que, con todo, se ve apartado para servir en la presencia de Dios y representar a Cristo sacerdote.

97. *No ha concretado demasiado al hablar del papel de Pedro en el gobierno de la Iglesia. ¿Los primeros cristianos lo reconocían como cabeza de la Iglesia?*

Antes de contestarle permítame que le recomiende ser un poco más cauto al emplear la expresión «cabeza de la Iglesia». En el nuevo testamento ese término se aplica a Cristo, sobre todo en las Cartas a los colosenses y a los efesios. La Iglesia es el cuerpo y Cristo es la cabeza. Incluso con el respeto que profesamos al papa como sucesor de Pedro, según la doctrina católica, siempre deberíamos dejar muy claro que el liderazgo del papa no suplanta nuestra coincidencia con la generalidad de la fe cristiana de que Cristo es la única cabeza de la Iglesia. Cristo ejerce en parte su gobierno mediante el liderazgo del papa, de modo que el papa jamás puede aparecer como un rival de Cristo.

Pero volviendo a lo fundamental de su pregunta me va a permitir que la conteste a dos niveles: el primero, a nivel de lo que hace Pedro durante su vida y el segundo, a nivel del simbolismo de lo que se dice sobre Pedro. Al nivel de lo que hace durante su vida, en los cuatro evangelios Pedro aparece como el discípulo más importante de Jesús, por cuanto es el que se menciona con mayor frecuencia y el que más veces habla. Efectivamente, muy a menudo, en todos los evangelios, es el portavoz del grupo de los Doce y de los que siguen inmediatamente a Jesús. En nuestro actual enfoque de los evangelios sabemos que hay un contenido básico que procede del tiempo de Jesús, y un desarrollo de ese contenido en el transcurso de la predicación cristiana

(cf. la pregunta 40). Por consiguiente, tanto si la descripción de la actividad de Pedro en el ministerio de Jesús es absolutamente histórica, en el sentido de que él hiciera todas esas cosas, de manera tan destacada, durante la vida de Jesús, como si se trata de una simplificación producida por la predicación cristiana, lo que se nos está diciendo es simplemente la importancia que tenía Pedro durante su vida, dado que el desarrollo de la tradición evangélica a través de la predicación habría tenido lugar durante los años comprendidos entre la crucifixión de Jesús, a principios de los años 30, y la muerte de Pedro, a mediados de los 60.

La preeminencia de Pedro y su manera de actuar tras la resurrección queda reflejada en el libro de los Hechos; y si aceptamos el enfoque moderno de los Hechos como una obra de los años 80, nos enteramos, por lo menos, de que en los años 80, se recordaba a Pedro en Jerusalén como el más activo de los Doce, e igualmente fuera de Jerusalén, en los primeros años del movimiento cristiano. Indirectamente, esto aparece confirmado en las cartas paulinas. Pablo predicó a las Iglesias en Galacia, y cuando escribe a los gálatas, él da sin más por supuesto que ellos saben quién es Cefas (Pedro), mencionando su presencia, en tiempos pasados, en Jerusalén y Antioquía. Igualmente, cuando escribe la primera Carta a los corintios y comenta los privilegios de un apóstol él menciona a Cefas y a su mujer (1 Cor 9, 5). Se puede suponer inteligentemente que en cualquiera de las comunidades cristianas de los años 60, el nombre de Pedro era conocido y reconocido como una figura importante. (La mayor o menor importancia concedida a Pedro estaría en función de que hubiera o no visitado aquella zona). Tenemos motivos suficientes para afirmar que se le conocía como el más importante de los Doce y como el que había tomado parte en las decisiones cristianas más importantes con respecto a la extensión de la misión para la proclamación del evangelio.

Pasando al nivel del simbolismo, probablemente ya durante su vida y ciertamente en documentos que circularon después de su muerte, Pedro se convirtió en símbolo de guía pastoral en distintas regiones. Permítanme subrayar que los evangelios de Mateo, Lucas y Juan fueron escritos todos ellos probablemente tras la muerte de Pedro y que, por consiguiente, los textos que en ellos hacen referencia a Pedro tienen importancia en cuanto revelan lo que se pensaba de él en el último tercio del siglo I. En Mt 16, 16-18 tenemos el famoso pasaje en el que Jesús le dice: «¡Di-

choso tú, Simón, hijo de Jonás! Porque eso no te lo ha revelado nadie de carne y hueso, sino mi Padre del cielo. Ahora te digo yo: Tú eres Piedra y sobre esta roca voy a edificar mi Iglesia, y el poder de la muerte no la derrotará». Con estas palabras se enaltece a Pedro como receptor de una revelación divina que le faculta para proclamar a Jesús como el Hijo del Dios vivo. Debido a esa revelación y proclamación se le describe como la piedra sobre la cual se edificará la Iglesia. Ciertamente eso implica que a Pedro se le recuerda como un gran predicador, como alguien que proclamaba la adecuada concepción de la identidad de Jesús, que constituye el evangelio, como alguien a través de cuya predicación y fe se fundamenta la Iglesia tal como Mateo la conoció.

En Lc 22, 31-34, cuando celebra Jesús la última cena y encara su próxima muerte, anuncia que Pedro le negará antes de que cante el gallo, pero antes Jesús hace esta oración especial por Pedro: «¡Simón, Simón! Mira que Satanás os ha reclamado para cribaros (plural) como trigo, pero yo he pedido por ti (singular) para que no pierdas la fe. Y tú, cuando te arrepientas, afianza a tus hermanos». Así se enseñaba a los cristianos del último tercio del siglo I, que Jesús veía en Pedro un instrumento especial para el fortalecimiento en la fe del resto de sus seguidores, y que en la crisis provocada por la crucifixión y resurrección de Jesús, las oraciones especiales por Pedro harían que fuera capaz de superarla y de llevar a cabo su papel como instrumento decisivo para el inicio y la consolidación de la Iglesia.

En Juan 21, 17-19, se presenta a Jesús resucitado hablando con Simón Pedro, poniendo a prueba su amor, para asignarle luego la responsabilidad de pastorear sus ovejas. Este es un pasaje extraordinariamente importante en un evangelio que ya había proclamado la absoluta primacía de Jesús como el buen Pastor. A Pedro, se le concede por su amor a Jesús actuar como pastor del rebaño que sigue perteneciendo a Jesús. Estos tres pasajes, escritos para distintas comunidades, confirman el constante simbolismo de Pedro como encarnación de la fe, de su proclamación, de su tarea pastoral, y de su apoyo ininterrumpido en la Iglesia.

98. *¿Pero Pablo no se enfrenta a Pedro? ¿reconocía Pablo la supremacía de Pedro?*

No debe olvidarse que cuando yo estaba hablando de Pedro nunca afirmé que él fuera el único responsable de la Iglesia.

Afirmé con todo detalle que durante su vida todos unánimemente le aceptaban como el primero entre los Doce y que, acabada su vida, su imagen adquirió un grandísimo valor simbólico en la fundación de la Iglesia y en su dedicación pastoral total a la misma. Con todo, en otros sectores de la actividad de la Iglesia, la influencia de Pedro ha sido limitada. Por ejemplo, en el nuevo testamento no se indica que Pedro fuese administrador de una Iglesia local, ya fuera la de Jerusalén, Antioquía o Roma, y fue a ese administrador al que más tarde se le dio el nombre de obispo. Y otras figuras, además de Pedro, desempeñaron papeles importantes en la Iglesia. Por ejemplo, si estudiamos la situación de la Iglesia en Jerusalén hacia el año 49 —el período del llamado concilio de Jerusalén— deberíamos aceptar que hubo personas de distintas categorías, comprometidas en aquel debate sobre si se tenía que exigir a los paganos convertidos hacerse primero judíos, es decir, si tenían que circuncidarse. Pedro era el máximo responsable como el primero entre los Doce. Santiago tenía también una responsabilidad especial como pariente de Jesús y encargado de la comunidad de Jerusalén. Pablo tenía también una gran responsabilidad en cuanto era el gran evangelizador de los gentiles, cuyo ministerio apostólico había provocado la temática de la conversión de los gentiles. Cada una de estas figuras tenía todo el derecho a expresar sus ideas y podían no estar de acuerdo a la hora de enfocar el problema. Afortunadamente todos coincidieron en lo que podríamos llamar el fondo de la cuestión: que se podía admitir a los gentiles sin una previa circuncisión.

Ahora bien, usted me preguntó si Pablo se enfrentó a Pedro. Sí, lo hizo, que nosotros sepamos, en dos ocasiones. En el concilio de Jerusalén, al que me acabo de referir, Pablo fue a Jerusalén convencido de que había proclamado el auténtico evangelio de la gracia de Jesucristo para la conversión de todos; y queda claro por sus palabras que, dijeran lo que dijeran Pedro o Santiago o cualquier otro ser humano (o incluso un ángel), Pablo no iba a cambiar su evangelio. Sin embargo, tuvo que dialogar con Pedro y con Santiago y con las autoridades de Jerusalén. Se refirió a ellos, en tono desdeñoso, como los así llamados pilares de la Iglesia (Gál 2, 9), pero incluso esa referencia un tanto desdeñosa viene a realzar la importancia de Pedro. Evidentemente hubo quien le tuvo como «pilar de la Iglesia»; y aunque Pablo no compartiera aquella admiración, sin embargo, tuvo que ir a Jerusalén a dialogar con Pedro, dada la importancia de las auto-

ridades de Jerusalén. Ellos tenían la potestad de romper la *koinonia* o comunión con Pablo, y para Pablo eso habría significado la desautorización de su trabajo y habría creado una división entre los seguidores de Cristo. Afortunadamente, como ya apunté, esa *koinonia* se salvó en Jerusalén (Gál 2, 9).

La otra ocasión en que Pablo tuvo un enfrentamiento con Pedro fue posteriormente en Antioquía, donde se debatió otro tema (Gál 2, 11-14). Los gentiles conversos y admitidos sin previa circuncisión ¿habrían de observar las leyes judías sobre los alimentos? Por lo menos esa parece una manera de traducir la disputa originada a raíz de que Pedro comiera con unos incircuncisos para luego cambiar de actitud debido a la presión que ejercieron sobre él unos hombres enviados por Santiago. Cuando Pedro cedió ante quienes prohibían sentarse a la mesa con cristianos gentiles, Pablo estimó que Pedro había traicionado el evangelio. Obviamente fue un momento de ira y originó un serio enfrentamiento entre dos dirigentes cristianos, o incluso entre tres. Mi análisis general es que Pablo insistió en que a los gentiles no les obligaban las leyes judías sobre los alimentos; los enviados de Santiago insistían en que sí les obligaban; y Pedro adoptó una postura intermedia allí donde la cuestión era opinable, si bien prefería alinearse con los enviados de Santiago antes que dividir a la comunidad.

En mi opinión, todo esto demuestra que Pablo no había tenido que aceptar todos los puntos de vista de Pedro ni Pedro tuvo que aceptar todos los puntos de vista de Pablo. Y pienso que es urgente en el cristianismo de hoy día que reconozcamos que pueden darse temas de legítimo debate entre los teólogos cristianos e incluso entre los dirigentes cristianos. Sin embargo, lo que es extraordinariamente importante con respecto a la situación entre Pedro y Pablo es que cuando se llegó a lo esencial de la fe en Cristo, en 1 Cor 15 —un pasaje donde Pablo hablaba sobre la muerte, la resurrección y las apariciones de Jesús— él mencionó en primer lugar la aparición a Cefas (Pedro) y después una aparición a Santiago, y luego una aparición a él mismo. Con respecto a todo ello Pablo dijo: «Eso es lo que predicamos y eso fue lo que creisteis». El reconocía que en lo esencial de la proclamación de Cristo, él mismo y Pedro y Santiago predicaban el mismo mensaje básico y los cristianos tenían que creerlo. Si se ha de reconocer una legítima discrepancia en el cristianismo de nuestro tiempo, también debe ser necesaria la unanimidad en las cuestio-

nes esenciales. Por consiguiente, los desavenencias entre Pedro y Pablo no disminuyen, en mi opinión, la importancia de Pedro en los puntos específicos que he señalado.

99. *Usted dijo que a Pedro no se le designa en el nuevo testamento como obispo. Yo tenía entendido que Pedro fue el primer obispo de Roma.*

A finales del siglo II se confeccionaron las primeras listas de los obispos de las principales ciudades. Por ejemplo, en la lista de los obispos de Roma, dada por Ireneo, Pedro aparece el primero. Con todo uno puede preguntarse qué significa eso. En alguna parte, allá por el siglo II (probablemente a mediados de ese siglo) la Iglesia romana desarrolló la estructura de un solo obispo y varios presbíteros, aun cuando otras Iglesias hubieran desarrollado o estuvieran desarrollando esa misma estructura durante el siglo II. A partir de ese momento, al presbítero reconocido como el dirigente de la Iglesia romana, especialmente en los asuntos relacionados con otras Iglesias, se le llamó obispo. Antes de que se aceptara un solo obispo, diversos asuntos en Roma fueron tratados por un grupo de presbíteros; pero inevitablemente en ese grupo destacaría alguna persona como el dirigente natural y como tal sería reconocido implícitamente con una finalidad determinada.

Por ejemplo, reuniendo información posterior, podemos reconocer que una carta con amonestaciones enviada por la Iglesia de Roma a la Iglesia de Corinto, a finales del siglo I, fue escrita por Clemente, presbítero de la Iglesia romana. Es poco probable que se llamara a Clemente el obispo de Roma; estaría más cerca, con terminología moderna, del consejero delegado de la Iglesia. Sin embargo, al ser recordado como el más destacado entre los presbíteros de su tiempo, su nombre aparece en la lista como obispo de Roma.

De manera similar, yo diría que en los años 60, cuando Pedro llegó a Roma, el primero de los Doce, era la figura más destacada de la Iglesia romana. En el lenguaje de finales del siglo II, esa hubiera podido ser la causa de que apareciera como obispo de la Iglesia romana, aun cuando los contemporáneos de Pedro en los años 60 podrían no haber empleado tal término para referirse a él. Lo que sí digo es que aquellas listas de obispos nos han conservado las figuras más destacadas y representativas en

la historia de una determinada Iglesia, incluso antes de que se empleara la denominación de un solo obispo. En cualquier caso, no estoy quitando importancia a Pedro o a su estancia en Roma cuando señalo que resulta anacrónico pensar en él como un obispo local. Realmente, y puesto que la tarea del obispo era la de administrar una pequeña comunidad y vivir en ella, yo diría que la importancia de Pedro va mucho más allá de lo manifestado; como el primero de los Doce él representó a la totalidad del renovado Israel y tuvo la potestad de juzgar a todo el pueblo cristiano de Dios.

100. *La pregunta más importante es ésta: ¿los cristianos del nuevo testamento consideraban a Pedro como el papa?*

Otra vez tengo que recordar que la terminología exige un tiempo para su desarrollo, que la terminología de la Iglesia posterior no estaba ya creada en el siglo I y que cuando empezó a emplearse una terminología posterior tenía unas implicaciones más específicas de las que puedan haber entendido los cristianos del siglo I. Por ejemplo, cuando el término «papa» empezó a emplearse en los siglos posteriores para referirse al obispo de Roma, ese término expresaba unos logros importantes en la historia del obispo de Roma. Roma era la capital del imperio y, por tanto, la Iglesia de Roma se revistió con el manto de la Iglesia de la ciudad más importante del mundo. Fue en Roma donde fueron martirizados los apóstoles Pedro y Pablo; y así, en realidad, la sede de Roma se convirtió en la sede apostólica, heredando los restos y el legado de los dos apóstoles más importantes de la historia cristiana. En el siglo II, especialmente, los presbíteros romanos habían desempeñado un importante papel al oponerse a las ideas heréticas e insistir en la pureza de la fe cristiana, de modo que la sede romana se había convertido en un símbolo de la tradición conservada con toda su pureza. Todos estos factores hicieron atractiva la descripción del obispo de Roma como papa, puesto que ayudaban a entender a la santa sede como la responsable de las Iglesias dispersas por el imperio, así como de la conservación de la fe ortodoxa.

Ahora, cuando usted pregunta, en el siglo XX, si a Pedro se le consideraba como papa, me está haciendo una pregunta que esconde tras sí en el término «papa» una tradición aún más rica. Especialmente, y como moderno telón de fondo ahí radica la de-

claración del concilio Vaticano I por la que el papa tiene jurisdicción sobre todos los cristianos. Obviamente, los cristianos del siglo I no iban a pensar según unos conceptos de jurisdicción o según muchos otros aspectos que se han ido asociando al papado a través de los siglos. Ni los cristianos que vivían en tiempos de Pedro han asociado totalmente al apóstol con Roma, ya que probablemente Pedro llegó a Roma sólo en los últimos años de su vida. Ni su veneración por la Iglesia de Roma se debía a que allí habían recibido el martirio Pedro y Pablo ni a la posterior historia de la preservación de la fe por parte de la Iglesia romana frente a la herejía.

Quizás la mejor manera de formular una pregunta propia de los años 60 y a la que pudiera contestarse no sea: «¿Los cristianos de aquellos tiempos consideraban a Pedro como papa?», sino esta otra: «¿Consideraban los cristianos de aquellos tiempos a Pedro como el depositario de unos poderes que iban a contribuir esencialmente al desarrollo del papel del papado en la Iglesia futura?». Pienso que la contestación ha de ser afirmativa, tal como traté de explicar en respuesta a una pregunta anterior en la que comentaba las tareas que Pedro llevó a cabo durante su vida, así como a los simbolismos que se le atribuyen incluso después de su muerte. A mi entender fueron ellos los que contribuyeron de forma decisiva a que se viera al obispo de Roma, al obispo de la ciudad en la que Pedro murió y donde Pablo dio testimonio de la verdad de Cristo, como al sucesor de Pedro al frente de la Iglesia universal.

En el libro ecuménico redactado por especialistas de distintas Iglesias cristianas, *Pedro en el nuevo testamento* (R. E. Brown et al.; Sal Terrae, Santander 1976), empleamos el lenguaje de la «trayectoria» petrina. Creo que se trata de un término apropiado, ya que transmite la idea de un largo camino de progreso que dio sus primeros pasos en vida de Pedro y continuó en la Iglesia que vendría a continuación. A partir de Pedro veo el papado en una línea de desarrollo. Resulta interesante que el evangelio recuerde algunos de los fallos de Pedro así como los pasajes en que se pone de relieve su autoridad. No se ha omitido el reproche de Jesús por su incomprensión (Mc 8, 31-33) así como por las negaciones de Jesús. Eso puede resultarnos muy útil a nosotros los católicos que creemos firmemente en el papa como vicario de Cristo al frente de la Iglesia de Cristo. Al igual que Pedro tuvo, a veces, sus fallos, del mismo modo ha habido quienes ejercie-

ron su responsabilidad como papas con significativos fallos e incluso escándalos. Nada de ello elimina el simbolismo esencial asignado al oficio petrino, el simbolismo del fortalecimiento en la fe, el de la roca fundacional que capacita a la Iglesia para hacer frente a las fuerzas del mal, y el del pastor que tras testimoniar su amor a Cristo recibe el encargo de pastorear a su rebaño.

101. *A tenor de lo que nos ha venido contando, la Iglesia de los inicios del nuevo testamento tuvo que ser bastante distinta de la Iglesia de hoy, ¿verdad?*

En gran medida así es. En verdad, las casas particulares donde se reunían los primeros cristianos, tenían que haber sido bastante distintas de nuestras Iglesias actuales, lo mismo que el estilo de las reuniones y lo que podríamos llamar actos litúrgicos tuvieron que ser distintos, aun cuando se cantaran himnos y se rezaran oraciones. Como ya dije, ellos celebraban el bautismo y la eucaristía. Con todo, nuestra teología del bautismo y de la eucaristía supondría un conjunto de ideas que bien podrían haber sido muy distantes en los inicios del nuevo testamento, en el sentido de que ninguna comunidad determinada había tenido todas aquellas ideas. Los primeros cristianos habrían tenido distintas formas de dirección eclesial, que se irían desarrollando rápidamente hacia finales del siglo I. Resulta interesante que algunas de las Iglesias hablarían ya de los obispos, aunque aquellos obispos fuesen completamente distintos, en muchos aspectos, de los obispos de grandes diócesis que hoy conocemos. Y supongo que hay otras muchas características que implican otras diferencias que podrían mencionarse. Después de todo, la Iglesia está formada por seres humanos que viven en su tiempo y si bien deriva su identidad de Cristo, la Iglesia cambia con el paso de los siglos, de acuerdo con las necesidades y modos de vida de las personas que la integran. En Hebreos 13, 8 se lee que «Jesucristo es el mismo ayer, hoy y siempre». En ningún libro del nuevo testamento se asegura que la Iglesia sea la misma ayer, hoy y siempre.

Curiosamente, sin embargo, y tras decir lo anterior, insisto en que lo que me llama la atención no es tanto el cambio sino la continuidad existente entre la primera Iglesia y la Iglesia actual. Creemos que es el mismo Espíritu que Cristo resucitado dio a sus discípulos el que vivifica la Iglesia de hoy. El sacramento básico del bautismo nos da la vida de Dios y nos hace hijos su-

yos del mismo modo que ocurría con los primeros cristianos. El mismo cuerpo y sangre eucarísticos alimentan esa vida de la misma manera que ocurría con los primeros cristianos. Pueden haber cambiado el tipo de administración y la terminología empleada para designar a quienes ejercen una tarea pastoral pero continúa teniendo vigencia en la Iglesia de hoy, para hacer presente en el mundo el reino de Dios y la ley que Cristo transmitió a la Iglesia, mediante sus apóstoles, aquella misma autoridad.

Tal vez pueda concretar todo lo dicho de una manera que para mí tiene mucho sentido. El documento cristiano más antiguo que se conserva es la primera carta de Pablo a los tesalonicenses. Fue escrita hacia el año 50. Se trata de un extraordinario y fascinante ejercicio para que nos hagamos la siguiente reflexión: Vamos a suponer que nosotros, cristianos del siglo XX, regresamos al pasado y nos encontramos en Tesalónica entre los convertidos por Pablo al serles leída, por primera vez, aquella carta. A medida que la vamos oyendo, ¿reconoceríamos que nos encontrábamos entre unos cristianos que tenían la misma fe que nosotros tenemos? ¿Nos daríamos cuenta de que no estábamos en una sinagoga judía o tomando parte en una ceremonia pagana, sino auténticamente en una Iglesia cristiana? No tardaríamos ni dos minutos en darnos cuenta ya que en los cinco primeros versículos del documento más antiguo escrito por un cristiano que ha llegado hasta nosotros se hace mención de Dios Padre, del Señor Jesucristo y del Espíritu santo. Se hace mención asimismo de la actividad de la fe, del esfuerzo del amor y del tesón de la esperanza. En su pregunta se hacía referencia a las diferencias que pudieran darse entre la Iglesia de los inicios del nuevo testamento y nuestra Iglesia de hoy en día. Una igualdad esencial es que proclamamos al mismo Padre, al mismo Jesucristo y al mismo Espíritu santo; y que seguimos valorando, por encima de todo, la fe, la esperanza y el amor.

APÉNDICE

Declaración de fe católica para que los fundamentalistas bíblicos no la interpreten inadecuadamente

En las preguntas 31-33 contesté a las preguntas sobre el fundamentalismo bíblico, y aquellas respuestas abarcaban la temática de los orígenes del fundamentalismo, el porqué ahora los católicos se están encontrando con el mismo, y se apuntaban algunas sugerencias para hacerle frente. Ultimamente, en mis conferencias, las preguntas sobre el fundamentalismo han ido apareciendo con más frecuencia, indicando así que se trata de un tema que interesa cada vez más. Personalmente me impresiona la cantidad de católicos y de protestantes en general que acuden a mí finalizada una serie de preguntas relacionadas con el fundamentalismo para contarme que algún miembro de su entorno familiar ha dejado de ir a la iglesia y se ha apuntado a un grupo fundamentalista.

Más allá de lo que se dice en las respuestas, hay un tipo de ayuda que no acaba de encajar bien en ese estereotipo a base de preguntas y respuestas, y del que, de hecho, jamás me he servido para dar una contestación, sino sólo como formando parte de una conferencia sobre el fundamentalismo. Los católicos se sienten, a menudo, como cortados cuando se cuestionan y ponen en duda algunos puntos de su fe por parte de los fundamentalistas bíblicos, a veces de forma polémica, y, por lo general, en conversaciones normales. Muchos católicos han aprendido el contenido de su fe —la misa, los sacramentos, el papa, la Virgen María, los santos— mediante las formulaciones del catecismo, pero no hay nada en ese tipo de formación que les prepare para saber hacer frente a las objeciones que se les hacen diciéndoles que todas esas creencias no se ajustan a la Biblia. Su primera reacción ante tal acusación fundamentalista tal vez sea la de responder de acuerdo con los términos recibidos en la enseñanza de la Iglesia, respuesta que confirma al fundamentalista en su opinión

de que las creencias católicas son completamente ajenas a la Biblia. Sería una buena ayuda para los católicos que estuvieran preparados para hablar sobre estas cuestiones empleando un lenguaje bíblico que pudieran entender los fundamentalistas. En la pregunta 33 ya puse en guardia contra un intercambio de textos demostrativos o de ataque a los fundamentalistas o un intento de lograr su conversión con demasiadas prisas o una excesiva simpleza, pero aquí se trata de un tema distinto. Los católicos se sentirían más seguros de sí mismos si conocieran cómo aquella doctrina por la que le preguntan guarda una estrecha relación con la Biblia y así, con sólo que esa misma doctrina se comentara de manera inteligible dentro de una atmósfera bíblica, los fundamentalistas bíblicos podrían llegar a darse cuenta de que su interpretación de la doctrina católica es demasiado simplista.

De ahí que haya redactado a continuación en diez puntos los temas que más frecuentemente son objeto de discusión por parte de los fundamentalistas, y dé una explicación de cómo se puede presentar la interpretación católica de los mismos de acuerdo con la fe de la Biblia. Inicio cada uno de los puntos destacando en cursiva el tema de su fe bíblica, la que los fundamentalistas están dispuestos a defender y, precedido de la expresión *frente a,* incluyo el tema de la fe católica que molesta a los fundamentalistas tal como ellos lo interpretan. Quiero dejar claro que los comentarios que hago en cada uno de los puntos sólo son mi personal intento por aclarar la fe católica con respecto a estos puntos bíblicos, y a pesar de haber comentado con otras personas mis comentarios para estar seguro de no haber malinterpretado la doctrina católica, estoy seguro que todavía podrían mejorarse. Y también confío en que mis pobres esfuerzos puedan animar a otros a seguir este mismo camino. Tal como dije ya anteriormente, de ninguna manera estoy expresando la totalidad de la fe católica sobre cada uno de los puntos comentados; sólo estoy tratando algunos de los aspectos de aquellos temas que más llaman la atención de los fundamentalistas bíblicos.

1. *La suficiencia de la Biblia* frente al *Magisterio de la Iglesia.* La Iglesia católica se considera una Iglesia bíblica, en el sentido de que reconoce y proclama que la Biblia es la palabra de Dios. En las enseñanzas de Moisés y de los profetas y en las enseñanzas de Jesús proclamadas por los apóstoles, de las que las Escrituras dan testimonio, la Iglesia católica confiesa que

Dios se ha revelado a la humanidad de manera única. Reconoce la suficiencia de esa revelación, atestiguada por la Biblia, en el sentido de que ni hombres ni mujeres tienen necesidad de ningún nuevo revelante ni de ninguna nueva revelación para descubrir la voluntad de Dios y la gracia de la salvación. Si se ha prestado gran atención a la enseñanza de la Iglesia actual en el catolicismo, esa enseñanza no ha sido presentada en términos de una nueva revelación, sino como el resultado de la constante tarea de la Iglesia en proclamar la revelación bíblica a la luz de los nuevos problemas de las nuevas generaciones. Al llevar a cabo esa tarea, la Iglesia se considera a sí misma como el instrumento del Espíritu defensor prometido por Cristo que tomaría lo que le había dado y guiaría a los cristianos por el camino de la verdad en los tiempos venideros (Jn 16, 13).

2. *Jesucristo el único mediador y la fe en él* frente a *las buenas obras y las oraciones a los santos.* La Iglesia católica proclama a sus fieles que la justificación y la redención llegaron a través de la gracia otorgada por Dios a causa de la muerte y resurrección de Jesús. Los hombres no pueden ganarse su redención o salvación que tampoco se pueden ganar mediante las buenas obras. Las buenas obras se realizan por la gracia de Dios en respuesta a la obra redentora de Dios en Cristo. Por consiguiente, Cristo es el único mediador entre Dios y los hombres. Si el catolicismo acepta la intercesión de los santos, ello forma parte del mandato bíblico, según el cual nosotros debemos rogar unos por otros, y ese «nosotros» no sólo incluye a los creyentes de la tierra, sino también a quienes, antes que nosotros, como santos, han comparecido ante la presencia de Dios en el cielo. Tal intercesión es útil y saludable, pero de ninguna manera necesaria en el sentido en que es necesaria la mediación de Jesús. Cualquier intercesión por parte de los santos debe ser aceptada por Dios y unirse a la suprema intercesión del único sumo sacerdote Jesucristo. No existe ningún otro nombre por el que podamos salvarnos, tal como se afirma en los Hech 4, 12.

3. *Jesucristo, Salvador personal,* frente a *la salvación por la pertenencia a una Iglesia.* Mientras la Iglesia católica proclama la suficiencia absoluta de la muerte y de la resurrección redentoras de Jesucristo, reconoce que los cristianos deben responder con fe y comprometidos con Cristo, de modo que la gracia redentora de Dios pueda transformarlos en hijos suyos. Por consi-

guiente, el encuentro con Cristo y la creencia personal en él constituye una parte importantísima del pensamiento católico. Jesucristo redimió al pueblo —he ahí por qué pertenecemos a una Iglesia— y uno entra a formar parte de ese pueblo por su adhesión a Cristo. El bautismo de los niños, que los introduce en la familia cristiana de Dios, de ninguna manera viene a reemplazar su posterior opción personal cristiana, que es, en sí, una exigencia cristiana. Bautismo y compromiso personal deben ir acompañándose el uno al otro en el conjunto de la vida cristiana.

4. *El sacrificio de Cristo en la cruz, de una vez por todas,* frente a *las misas católicas como sacrificios ofrecidos por los sacerdotes.* Siguiendo el mandato de Jesús en el nuevo testamento: «Haced esto en conmemoración mía», la Iglesia católica, en su liturgia, parte regularmente el pan, que es el cuerpo de Cristo, y ofrece la copa de vino, que es la comunión en su sangre. Acepta plenamente la enseñanza de la Carta a los hebreos según la cual el sacrificio de Jesucristo en la cruz es de una vez por todas, ya no hacen falta más sacrificios. La liturgia de la última cena, la misa, es sacrificio en el sentido de que vuelve a hacer presente para los cristianos de distintas épocas y lugares, la posibilidad de participar del cuerpo y de la sangre de Cristo, en conmemoración suya, proclamando la muerte del Señor hasta que venga. La misa de ningún modo es un sacrificio separado del sacrificio de la cruz, tampoco es un nuevo sacrificio que reemplace el sacrificio de la cruz, o le añada algo, como si aquel sacrificio fuera insuficiente. Jesús, según la enseñanza de la Iglesia católica, es el único sumo sacerdote de la nueva alianza. Si los católicos nos referimos a nuestros clérigos como sacerdotes, tal terminología reconoce que cuando un cristiano, designado por su ordenación, preside la eucaristía que recuerda la muerte del Señor hasta que vuelva, esa persona representa a Jesús, el sumo sacerdote, y no simplemente a la comunidad. Nuestra doctrina de la misa, en cuanto representación del único sacrificio sacerdotal de Jesús, concuerda plenamente con la Biblia.

5. *Cristo como Salvador* frente a *la Iglesia y sus sacramentos.* Cristo salva a los cristianos en y a través de la Iglesia. La Iglesia, que es el cuerpo de Cristo, a la que se entregó a sí mismo, tiene una gran dignidad e importancia, pero no salva. Nosotros creemos que Cristo actúa a través de los sacramentos de la Iglesia, y que es Cristo quien otorga la gracia que alcanza a

nuestras vidas. La enseñanza católica de que los sacramentos operan *ex opere operato* nunca debería entenderse como si el sacramento fuera eficiente por sí mismo, independientemente de Cristo. El significado de esa expresión es que la eficacia de los sacramentos no depende de la persona del sacerdote o de quien administra los sacramentos, sino más bien que, para quienes están dispuestos a recibir su gracia, Cristo actúa a través de los sacramentos.

6. *Cristo como cabeza de la Iglesia* frente al *papa.* Los católicos creen que Jesucristo es la cabeza del cuerpo que es la Iglesia. Ningún hombre puede ocupar su sitio, prescindiendo de su dirección. El papa no tiene ninguna autoridad con independencia de Cristo o en competencia con él. De la misma manera que en el nuevo testamento se habla de los supervisores u obispos que dirigen unas Iglesias particulares, el papa es un supervisor mediante el cual Cristo dirige a toda la Iglesia y la mantiene en la verdad del evangelio.

7. *Todos los hombres necesitan la redención* frente a *la exaltación de María.* Según la fe católica, María, al igual que todos los descendientes de Adán, hubo de ser redimida por Cristo. Dos son las motivaciones bíblicas por las que la honramos de manera especial: a) Ella es la madre de Jesús que es el Señor y Dios; b) Según Lucas 1, 26-38, ella es la primera en escuchar la buena nueva de la identidad de Jesús y en decir: «Hágase en mí según tu palabra», convirtiéndose así en la primera discípula que realiza el plan de Jesús de escuchar la palabra de Dios y ponerla en práctica. Creemos que Dios le otorgó privilegios especiales, si bien éstos están relacionados con las gracias dadas a sus discípulos por Cristo, sin que, de ninguna manera, se la divinice. Todos los creyentes en Cristo se ven libres por su gracia del pecado de Adán; todos los creyentes en Cristo resucitarán corporalmente de entre los muertos. Los católicos creen que María, la primera en profesar su fe en Cristo en la revelación del ángel, fue mediante la gracia de Cristo, la primera en verse totalmente libre del pecado de Adán (concebida sin pecado) y la primera en ser elevada corporalmente (asunta al cielo). Al tiempo que reconocemos que estas doctrinas de la Inmaculada Concepción y de la Asunción no se encuentran en el nuevo testamento, consideramos que están en consonancia con la descripción que Lucas hace de María como la primera creyente, e igualmente con la de

Juan, cuando la madre de Jesús es honrada de manera especial mientras su hijo pende de la cruz.

8. *La segunda venida de Cristo* frente a *las buenas obras de los hombres que establecen el reino.* Los católicos creemos en la segunda venida de Cristo. Para nosotros eso significa que Dios todavía tiene que establecer su reino en plenitud para juzgar al mundo. Todo esto se llevará a cabo a través de Cristo y queda fuera del alcance del esfuerzo humano. Y en lo referente al momento en el que Dios, por la venida de Cristo, establecerá su reino, creemos en la enseñanza de Jesús que leemos en Hech 1, 7: «No os toca a vosotros conocer los tiempos y las fechas que el Padre ha reservado a su autoridad». Todas las conjeturas en cuanto al tiempo de la segunda venida deben quedar supeditadas a esa enseñanza bíblica.

9. *La interpretación personal de la Biblia* frente al *control de la Iglesia.* Nosotros los católicos no exageramos el principio de que la Iglesia es la intérprete de las Escrituras. La Iglesia católica apenas ha definido —si es que lo ha hecho alguna vez— el significado que tenía el texto para la persona que lo escribió. La Iglesia anima a los intérpretes de las Escrituras a que descubran, con todos los medios profesionales de que dispongan, cuál era el significado de cada una de sus partes cuando fueron escritas, y anima también a todos sus miembros a la lectura de la Biblia como alimento espiritual. La interpretación de la Iglesia para los católicos trata primordialmente no de lo que significaba un texto bíblico cuando fue escrito sino de su significado para la vida de la comunidad cristiana en épocas sucesivas. En cuestiones esenciales mantiene que el Espíritu que inspiró las Escrituras no va a permitir que toda la comunidad de creyentes se vea inducida a error en todo lo concerniente a la fe y a las costumbres. Algunos individuos pueden llegar, tras su lectura de la Biblia, a conclusiones radicales; algunos incluso han llegado a negar la divinidad de Cristo, la resurrección, la creación y los diez mandamientos. La Iglesia católica se dejará guiar en tales materias bíblicas por la prolongada tradición de la enseñanza cristiana derivada de su reflexión sobre la Biblia.

10. *Inerrancia literal de la Biblia* frente a *la inerrancia limitada por el intento salvífico.* La Iglesia católica enseña que la Biblia transmite sin error aquella verdad mediante la cual Dios

intentaba nuestra salvación. El afirmar la inerrancia bíblica en ese sentido, hace que supere también los modernos intentos por hacer que la Biblia resuelva unos problemas en los que los autores bíblicos jamás pensaron. Hace que supere los intentos por utilizar aquellos textos bíblicos en los que eran otras las situaciones descritas para aplicarlos sin matizaciones a los tiempos actuales. Algunos de los conflictos entre los hábitos católicos y la interpretación «literal» de la Biblia, tienen precisamente su origen en este punto. La Iglesia católica cree que ninguna de sus tomas de postura entra en conflicto con la interpretación literal de las Escrituras, si por «literal» se entiende lo que el autor intentaba en su tiempo como transmisión de la verdad que Dios quería para nuestra salvación. Se opone a una interpretación bíblica en apoyo de unas manifestaciones científicas o históricas que van más allá de la competencia de los autores bíblicos en su tiempo.

ÍNDICE DE MATERIAS[1]

1. Los números se refieren a las preguntas, no a las páginas.